SIGILL SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion
BHC

Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

in Verbindung mit

D. A. Harnack, Professor der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, D. M. Reischle, Professor der Theologie in Halle a. S., D. K. Sell, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zwölfter Jahrgang.

Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1902.

53740

v. 12
1902

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

Seite

Wissenschaftliche Entwicklungserforschung und evolutionistische Weltanschauung in ihrem Verhältnis zum Christentum. Von Professor D. **Max Reischle** in Halle a. S. 1

Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik. Von Dr. **Ernst Troeltsch**. I. 44

Der alttestamentliche Religionsunterricht auf den höheren Schulen. Von Oberlehrer Lic. Dr. Frhr. **v. Gall** zu Mainz 95

Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik. Von Dr. **Ernst Troeltsch**. II. 125

Harnack's „Wesen des Christentums" eine Bestreitung oder eine Verteidigung des christlichen Glaubens? Von **Erich Foerster** . . . 179

Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation. Von **Otto Ritschl**. I. 202

Berichtigung. Von Dr. **Katzer** in Löbau 249

Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation. Von **Otto Ritschl**. II. 255

Ueber die Lehrbarkeit der Religion. Von Lic. **Kabisch**, Seminaroberlehrer in Oranienburg 316

Hamanns Christentum und Theologie. Eine Studie zur neueren Kirchengeschichte. Von Lic. theol. **Horst Stephan**, Oberlehrer am Königin-Carola-Gymnasium in Leipzig 345

Das Bewußtsein der vollen Wirklichkeit Gottes. Von **Th. Steinmann**, Docent am theolog. Seminar in Gnadenfeld 429

Die Beurteilung der Ritschl'schen Theologie in Theobald Ziegler's Werk: „Die geistigen und socialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts." Von **Fr. Traub**, Professor am ev.-theol. Seminar in Schönthal 497

Wissenschaftliche Entwicklungserforschung und evolutionistische Weltanschauung in ihrem Verhältnis zum Christentum[1].

Von

Professor D. Max Reischle
in Halle a. S.

Vor einigen Jahren hatte ich in Eisenach einen Vortrag über das Thema „Christentum und Entwicklungsgedanke" zu halten[2]. Damals war es mir hauptsächlich darum zu thun, die verschiedenen einzelnen Gebiete aufzuzeigen, auf denen sich die christlichen Glaubensanschauungen mit dem Entwicklungsgedanken freundlich oder feindlich berühren, und durch Zerlegung des Gesamtproblems in eine Reihe von Einzelfragen den Weg zur Lösung zu bahnen. Wenn ich nun heute, einem gebietenden Wunsche folgend, abermals einen Vortrag über jenes Thema halten soll, so kann ich nur dadurch unangenehme Wiederholungen vermeiden, daß ich den Schwerpunkt in etwas anderes verlege. So soll es diesmal mein Hauptanliegen sein, principiell zu bestimmen, wie der Entwicklungsbegriff in der wissenschaftlichen Arbeit und in der Weltanschauung der Gegenwart verwendet wird

---

1) Dem Folgenden liegt ein Vortrag zu Grunde, den ich am 26. Sept. 1901 auf der Plochinger Zusammenkunft gehalten habe. Doch kam ich so spät erst zur Niederschrift für den Druck, daß ich darauf verzichten mußte, das gesprochene Wort genau wiederzugeben. So habe ich vieles erweitert, zum Teil auch mit Rücksicht auf die Debatte. Freilich mag dabei von der Ursprünglichkeit manches verloren gegangen sein.

2) Dieser frühere Vortrag ist im Druck erschienen als Heft der Christl. Welt Nro. 31. Leipzig (J. C. B. Mohr) 1898.

und wie er in dieser doppelten Verwendung zum christlichen Glauben sich verhält; die Einzelfragen dagegen sollen bei Seite bleiben. — Die Grundrichtung meines Nachdenkens freilich ist da wie dort dieselbe; und auch im Einzelnen muß ich manchen Gedanken des früheren Vortrags hier in den veränderten Zusammenhang aufnehmen.

I.

Suchen wir, als Grundlage der weiteren Auseinandersetzung, zuerst den geschichtlichen Ursprung des heutigen Entwicklungsbegriffs uns klar zu machen, um dann weiterhin seinen Sinn festzustellen!

Die Grundrichtung, welche die größten Denker der antiken Philosophie eingeschlagen haben, ist in gewisser Beziehung dem Entwicklungsgedanken entgegengesetzt. Mit Recht hat man die Systeme von Plato und Aristoteles als Systeme der Beharrung bezeichnet. Man kann über sie das Motto setzen: „Und was in schwankender Erscheinung schwebt, befestiget mit dauernden Gedanken". In allem Werden und Vergehen der Natur, in allem Wechsel der Erscheinungen sind nach Plato die Zweckgedanken, die sich in dem unaufhörlichen Fluß aller Dinge darstellen, oder „die Ideen" das allein Feststehende. Sie lassen sich nicht bloß in der Vorstellung auffassen, sondern in begrifflichem Denken bestimmen; sie sind darum das allein wahrhaft Erkennbare; und sie sind auch das allein wahrhaft Wirkliche. Ebenso stehen gegenüber dem Gewirre menschlicher Ansichten über das Gerechte, Gute, Schöne, gegenüber den willkürlichen Einrichtungen der Menschen die praktischen Ideen des Gerechten, Guten, Schönen ewig fest. Die menschlichen Meinungen nähern sich nur in verschiedenem Maße diesen unveränderlichen Normen an. Daß diese menschlichen Meinungen selbst etwa eine ansteigende Entwicklung darstellen, darauf richtet sich das Interesse nicht; es heftet sich nur an die ewigen Ideen selbst. In dem System der Ideen aber ist keine Entwicklung: in beständiger Ruhe, in unwandelbarer logischer Ordnung, in ewiger Schönheit und Harmonie steht es da. Kein neuer Wert entsteht in der Natur

und Geistesgeschichte. Sie spiegelt in ihrem Strom nur die sich gleich bleibenden Ideen wieder, freilich nur unvollkommen; sie selbst ist nur die Negativität an dem wahren Sein, ein Uebergang vom Nichtsein zum Sein und vom Sein zum Nichtsein. — Auch die großen Weltperioden erbringen keine Fortbildung des Gegebenen; sie sind im vollen Sinn des Wortes περίοδοι, welche die Bewegung zu ihrem Ausgangspunkte zurückführen.

Zwar hat man das System des Aristoteles schon als ein System der Entwicklung bezeichnet; aber der Gedanke der Entwicklung hält sich bei ihm in den engsten Grenzen. Im einzelnen Individuum zwar findet ein Werden und Wachsen statt, und darin die fortschreitende Verwirklichung einer zweckvollen Form, eines wertvollen Zieles. Aber die Formen, durch welche der Stoff organisiert wird, sind ewig dieselben. Eben diese unveränderlichen Formen sind auch die eigentlichen Gegenstände der Erkenntnis: die ἐπιστήμη selbst bezeichnet ein ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν. —

Neben diesen Systemen des Beharrens stehen allerdings in der griechischen Philosophie Systeme des Werdens oder der Veränderung: die Systeme der jonischen Naturphilosophie, die die Entstehung der Welt durch die stufenmäßige Umbildung eines Urstoffs erklären, das System des Heraklit, dessen Einfluß in der Stoa noch wahrnehmbar ist, das des Demokrit, dessen atomistische Welterklärung nicht nur in der Schule Epikurs wieder aufgenommen worden ist, sondern auch heute noch in moderner Umbildung sich fortsetzt. Aber auch in diesen philosophischen Gedankenkreisen sind doch nur Ansätze zum Entwicklungsgedanken vorhanden: wohl wird ein ewiger Proceß uns geschildert, aber der Gedanke einer fortschreitenden Geschichte in Natur und Menschenleben wird nur berührt.

Und auch das letzte System der griechischen Philosophie, das neuplatonische, gelangte bei einem ganz andern Begriff an, als dem der Entwicklung, bei dem Begriff der Emanation. Wohl kann man in gewissem Sinne sagen, daß sich nach der Emanationsanschauung aus dem höchsten reinen Sein alle weiteren Stufen „entwickeln“. Aber diese „Entwicklung“ ist nicht ein zeit-

liches Werden — dieses ist ja zum bloßen Schein herabgedrückt —, sondern sie ist ewige zeitlose Folge. Sie ist nicht ein Aufsteigen, sondern ein Absteigen der Stufen. Es ist kein wertvolles τέλος, das herauskommt; sondern das letzte Ziel ist die Aufhebung alles raum-zeitlichen Daseins, die Rückkehr der ausgeströmten endlichen Welt zu ihrem Urquell. —

Gegenüber der antiken Philosophie bot das Christentum einen wichtigen Anknüpfungspunkt für den Entwicklungsgedanken dar: das Christentum weist hin auf eine Geschichte, die ihren von Gott geordneten Verlauf und ihr festes Ziel hat. Schon in der Geschichtsphilosophie des Paulus treten die Stufen in's Licht, in denen sich die Geschichte der Menschheit abspielt: der Mensch als die Schöpfung Gottes, dann der Eintritt der Sünde und ihrer Folgen in der Welt, die göttliche Verheißung künftigen Segens für die Völker, das Gesetz als der παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, die Erfüllung der Verheißung in Jesu Christi Ankunft, die Predigt des Evangeliums zuerst in Israel, sein Uebergang zu der Heidenwelt, das Eingehen auch Israels zum Heil, dann die Parusie und die Vollendung des Königtums Christi, endlich die Uebergabe des Reiches Christi an den Vater, auf daß Gott sei alles in allem. Freilich das Ziel, auf das des Apostels Auge unverrückt schaut, ist ein überweltliches Ziel, und die Zeit bis zu seinem Eintritt erscheint ihm in starker Verkürzung; die Kräfte, die in dieser ganzen Geschichte in die Menschheit hereinwirken, sind übernatürlicher Art, und Paulus selbst weiß sich von solchen Kräften umgeben und getragen. Aber es ist doch die stufenweise erfolgende Verwirklichung eines Ziels, die in seinen Gesichtskreis tritt, eine Geschichtsentwicklung, die sich jedenfalls nach rückwärts über Jahrtausende ausdehnt.

Diese Gedanken wirken fort in der Geschichtsphilosophie Augustin's; aber sie erscheinen in seinem Werk „de civitate Dei“ nicht mehr ungebrochen. Sein Interesse ist nicht mehr in gleicher Weise auf die Zukunft hingewandt, sondern es haftet schon an jenen ewigen Größen, die in die Gegenwart hereinragen und die unveränderlich durch die Zeiten gehen, an der Kirche, der kirchlichen Ordnung, der kirchlichen Lehre, dem kirchlichen Sakrament.

Damit hat Augustin für das ganze Mittelalter den Ton angegeben. Dieses lebte im Bewußtsein der unwandelbaren göttlichen Institutionen und Autoritäten mit ihren Gnadenkräften und Gnadenmitteln, ihren unauflöslichen Ordnungen und Gesetzen. Die Geschichte verliert dem gegenüber ihren Wert. Die Wahrheit wird nicht, sondern sie ist; sie liegt in dem, was „immer, überall und von allen" geglaubt wurde, was schon den alttestamentlichen Frommen geoffenbart war, ja zum Teil schon der menschlichen Vernunft erkennbar ist. Das gottgegebene Leben entwickelt sich nicht, sondern es ist ein für allemal da in der Kirche, so wie es in der Kirche des alten Bundes schon vorgebildet war. Auch die geschaffene Natur hat nichts von eigenem Wert: sie ist nur das unvollkommene Spiegelbild der übernatürlichen Ordnung der Dinge; und soweit sie Gegenstand der Forschung ist, wird sie nach aristotelischer Anleitung in ihren beharrlichen Formen erkannt. —

Erst die Philosophie der Renaissance und der Aufklärung hat darin Wandel geschaffen und eine neue Stimmung verbreitet. Im Anschluß an die antike Philosophie, aber auch an christlich-religiöse Gedanken haben die Philosophen der Renaissance die Welt als einen Ausfluß des ewigen göttlichen Seins angeschaut und dargestellt. Aber jetzt erscheint sie nicht mehr bloß als Abfall von ihm, sondern als Erscheinung des unsichtbaren Gottes, als ein Springquell immer neuen Lebens. Und hier stellt sich nun auch häufiger das Wort für die Sache ein. Nikolaus von Kues gebraucht mit Vorliebe den Ausdruck explicatio, auch evolutio: die Welt ist ihm eine Entfaltung des göttlichen Wesens[1]). Emanatistische und mystische Gedanken spielen dabei noch herein: die explicatio erscheint geringer als die complicatio; aber das Interesse wendet sich doch in einer neuen Weise dieser Welt zu. — Bei den großen Philosophen der Aufklärung ist diese Wendung des Denkens und Fühlens zur gegenwärtigen wirklichen Welt noch völliger vollzogen; trotzdem erscheint der Entwicklungsbegriff bei ihnen doch nur in einer ge-

1) Vgl. Rud. Eucken, Die Grundbegriffe der Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig 1893, S. 104. Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie. Heidelberg 1886, S. 8.

wissen Einschnürung. Das gilt auch von einem Leibniz. Zwar spielt in seinem System der Begriff des développement, der évolution in Beziehung auf die einzelnen Monaden eine große Rolle; aber das Interesse des Philosophen lenkt sich, ebenso wie das der andern Männer der Aufklärung, vor allem auf die ewigen Gesetze, die im Wechsel beharren, auf die bleibenden Formen der unbelebten und belebten Welt. Auch im Geistesleben der Menschheit sucht er die natürliche oder vernünftige Moral und Religion, das Natur- oder Vernunftrecht zu erkennen; die Annäherungen daran, die in der Geschichte eintreten, bilden keinen selbständigen Gegenstand des Interesses.

Darin hat erst die klassische Dichtung und die idealistische Philosophie Deutschlands ein Neues gebracht. Nachdem Lessing vorgearbeitet, ist Herder der Träger des neuen Interesses für die Entwicklung der Natur- und vor allem der Geisteswelt geworden. Er konnte dabei aus Kant schöpfen, und mußte doch zugleich im Gegensatz zu Kant's leitendem Interesse, das in diesem Punkte nicht über die Aufklärungsphilosophie hinausführte, seine Gedanken gestalten. Was Herder auszeichnete, war der Sinn für das geschichtliche Leben, die Feinfühligkeit für seine Eigenart: so vernahm er „die Stimmen der Völker" auch in der einfachen Volksdichtung und wußte sie zu deuten; so drang er in den „Geist der hebräischen Poesie" ein; so würdigte er bei aller Begeisterung für die Antike auch das Christentum als ein eigenartiges geschichtliches Bildungselement, das in unserer Zeit wirksam ist. Aber er hat nicht nur das Einzelne in der Geschichte liebevoll zu verstehen, sondern auch in großem Wurf einen Zusammenhang des geschichtlichen Lebens zu erfassen gesucht. In seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" hat er seine Gedanken, allerdings fragmentarisch, ausgeführt. In der Vorrede (vom Jahr 1784) schildert er sein jugendliches Fragen nach einem Plan in der Geschichte: der Gott, der „in der Natur alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet" hat und in allen ihren Reihen nur „Eine Weisheit, Güte und Macht" herrschen läßt . . . „dieser Gott sollte in der Bestimmung und Einrichtung unseres Geschlechts im Ganzen von seiner Weisheit und Güte

ablassen und hier keinen Plan haben? — Oder er sollte uns denselben verbergen wollen, da er uns in der niedrigeren Schöpfung, die uns weniger angeht, so viel von den Gesetzen seines ewigen Entwurfs zeigte?" So herrscht bei Herder einerseits das Bestreben, den Plan der Geschichte zu verstehen, die Gedanken Gottes nachzudenken; sein Absehen ist auf eine idealistische Betrachtung der Geschichte und der Welt überhaupt gerichtet. Andererseits aber ist er von dem Interesse erfüllt, auch die Naturbedingungen für die geistige Geschichte der Menschheit zu erkennen; er bewegt sich in der realistischen Betrachtung dieser Voraussetzungen. Aber diese Bedingungen sind ihm doch nur die Mittel für die Ausführung des göttlichen Plans; also die idealistische Betrachtung ist die übergeordnete. Freilich in der Erfassung des gottgewollten Ziels finden wir eine gewisse Vagheit: Vernunft, Humanität, Bildung ist der Zweck der Geschichte. Und auch in der Erfassung der Mittel begegnen uns bisweilen realistische Erklärungen, über die wir von unserm wissenschaftlichen Standpunkt aus lächeln.

Von den beiden Interessen, die bei Herder im Gleichgewicht stehen, ist nur das erstere in der idealistischen Philosophie Deutschlands mächtig geworden, sowohl bei Schelling, dem dichterischen Schauer philosophischer Gedanken, als bei Hegel, dem philosophischen Systematiker dichterischer Anschauungen. — Für Schelling ist in der Hauptperiode seines Philosophierens die Welt, sowohl die Naturwelt als die Geschichte, die Entwicklung des absoluten göttlichen Wesens, das zugleich Gedanke und Sein, Ideales und Reales ist. Diese Entwicklung muß in einem geistigen Schauen erfaßt und verstanden werden. Wohl gibt es eine empirische, mathematische Naturerklärung; aber sie ist unvollkommen: sie erklärt nur Aeußerliches aus Aeußerlichem. „Es ist wahr, daß man durch Anwendung der Mathematik die Abstände der Planeten, die Zeit ihrer Umläufe und Wiedererscheinungen mit Genauigkeit vorherbestimmen gelernt hat, aber über das Wesen oder An-sich dieser Bewegungen ist dadurch nicht der mindeste Aufschluß gegeben worden. Die sogenannte mathematische Naturlehre ist also bis jetzt leerer For-

malismus, in welchem von einer wahren Wissenschaft der Natur nichts anzutreffen ist" (Methode des akadem. Studiums. 2. Aufl. Stuttgart-Tübingen 1813, S. 248). Statt dessen muß vielmehr das Producieren oder Sichentfalten Gottes in seinen verschiedenen Stufen und der Sinn der einzelnen Produkte oder Erscheinungen im Zusammenhang des Ganzen begriffen werden. Ebenso gibt es eine empirische oder pragmatische Geschichtsbetrachtung; aber auch sie ist eine beschränkte, niedere Auffassung. Die Geschichte ist vielmehr „der große Spiegel des Weltgeistes", das „ewige Gedicht des göttlichen Verstandes", das „erstaunenswürdigste Drama, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet werden konnte" (ebenda, S. 219, 222). Nur dadurch wird sie verstanden, daß wir die Dichtung Gottes nachdichten und so aus der Idee des Ganzen das Einzelne deuten. — Noch schärfer hat Hegel den Satz formuliert, daß die Welt als „Entwicklung der Idee" zu verstehen sei. Setzen wir dafür ein: der Weltvernunft oder des vernünftigen Gedankens, der in der Welt zum Ausdruck kommt! Schon in der Natur herrscht eine Entwicklung, die zum Geist hindrängt; sie ist „werdender Geist". Diese Entwicklung ist „in der Natur ein ruhiges Hervorgehen" (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte 2. Aufl. Berlin 1840, S. 68). Ein merkwürdiger Kontrast zu dem modernen Gedanken des Kampfes um's Dasein! Erst in der Geschichte, im Geist wird die Entwicklung „ein harter, unendlicher Kampf gegen sich selbst" (ebenda). Aber es ist nur „die List der Vernunft", daß sie die mit einander ringenden „Leidenschaften für sich wirken läßt." In diesem Kampf „werden die Individuen aufgeopfert und preisgegeben" (S. 41). Besonders die „welthistorischen Individuen" suchen wohl ihre partikularen Zwecke durchzuführen, aber sie sind dabei nur die Werkzeuge, die den Willen des Weltgeistes vollstrecken müssen. — So entfaltet sich in Natur und Geschichte mit innerer, logischer Notwendigkeit die Weltidee: ihr Ziel ist das Bewußtwerden des Geistes von sich selbst, das in Rechts- und Staatsordnung, Kunst, Religion und Wissenschaft gewonnen wird. — Die Welt die Entwicklung der Idee! Diesen Gedanken hat Hegel seiner ganzen Zeit auf's Tiefste eingeprägt. Die Wis-

senschaft wurde davon mächtig beeinflußt, zum Teil auch dadurch befruchtet: besonders die geschichtlichen Wissenschaften lernten die Frage nach einer vernünftigen, innerlich notwendigen Entwicklung stellen. Wir wissen, wie mächtig z. B. die Dogmengeschichte dadurch angeregt wurde. Aber auch die allgemeine Bildung wurde von diesen Gedanken durchsättigt: selbst die Zeitungen lernten von der „Vernunft in der Geschichte", von der „Logik der Thatsachen", von der „Ironie der Geschichte", von der „Entwicklung des Staatsgedankens" 2c. reden.

Hier liegt die eine Wurzel des modernen Entwicklungsbegriffs. Die Frage nach dem Sinn der Welt hat dazu geführt, den Begriff der „Entwicklung" zuerst dahin zu fixieren, daß die Entfaltung einer vernünftigen Idee darunter verstanden wurde. Diese idealistische Auffassung ist im tiefsten Grund teleologisch; denn „die Idee" ist ein zweckvoller Gedanke. Aber freilich wurde dieser teleologische Charakter dadurch maskiert, daß die voluntaristische Anschauung eines Zwecks und die Analogie menschlichen Willens zurückgeschoben und statt dessen der intellektualistische Begriff eines logischen Prozesses hervorgekehrt wurde. Dagegen die ätiologische oder kausale Frage nach den Mitteln der Verwirklichung, die Herder noch besonders wichtig war, wurde zurückgesetzt: wer die logische Notwendigkeit verstanden hat, der braucht nach der empirischen Verursachung nicht mehr mühsam zu graben. Auf ihre Erkenntnis richtet sich nur die niedere Betrachtung der Dinge.

Doch gegenüber dieser ganzen Richtung wird allmählich eine Gegenströmung mächtig, gegenüber der idealistischen Betrachtung die realistische, gegenüber der teleologischen die ätiologische. Aber merkwürdig! Auch diese Gegenströmung mußte nur dazu dienen, den Entwicklungsbegriff im Strom unseres geistigen Lebens emporzutreiben.

In der empirischen Wissenschaft liegt die zweite Wurzel des Entwicklungsbegriffs. Nur kurz sei an die empirische oder, wie sie sich selbst mit Stolz nannte, „pragmatische" Geschichtsforschung erinnert, die der spekulativen idealisti-

schen Geschichtsbetrachtung schon voran- und zur Seite ging. Sie suchte nicht die Entwicklung der Idee zu erkennen, sondern die natürliche Erklärung der Geschichtsvorgänge zu geben. Zum Teil hatte diese Forschung einen Hang dazu, aus möglichst kleinen, ja aus gemeinen und elenden Beweggründen die Fortschritte der Geschichte zu erklären. So hat man den Gang der Kirchen- und Dogmengeschichte aus Zufälligkeiten und Kleinigkeiten, aus menschlichen Leidenschaften und Schwachheiten, aus Verirrungen und Thorheiten verständlich zu machen gesucht. Aber in anderer Beziehung hat sich diese pragmatische Geschichtsschreibung wirkliche Verdienste um die kritische Erforschung der Thatsachen und der Entwicklungsursachen erworben. Und bei Männern, wie Herder, verband sich die pragmatische Richtung mit der idealen Betrachtung.

Viel wichtiger aber wurde der Entwicklungsgedanke in der empirischen Naturwissenschaft, besonders durch Darwin's Einfluß. Die aristotelische Naturlehre richtete die Aufmerksamkeit auf die zweckmäßige Einrichtung der Naturgebilde: sie betrachtete den Zweck, dem die Funktionen der Einzelwesen dienen, als die bildende Kraft in den Dingen. Zugleich sah sie die verschiedenen Typen zweckmäßiger Form als unveränderlich an. Aber ein Gegensatz, besonders gegen den ersteren Punkt, gegen die Erklärung aus den Zwecken, bildete sich schon seit den Anfängen der neueren Philosophie immer schärfer heraus: nicht die causae finales, sondern die causae efficientes sind aufzusuchen. Schon Baco betrachtete die teleologische Erklärungsweise wenigstens als praktisch unfruchtbar[1]). Spinoza thut den weiteren Schritt, sie überhaupt als einen bloßen Anthropomorphismus zu verwerfen. Aber auch in dem zweiten Punkt, in der Anschauung von feststehenden Typen, wurde durch die Fortschritte der Naturwissenschaft die aristotelische Naturlehre überboten. Schon längst vor Darwin hat kühne philosophische Spekulation auch das scheinbar Unveränderlichste, nämlich das geordnete System unseres Weltgebäudes, in seinem Entstehen zu erklären versucht. Von Kant stammt das stolze Wort: „Gebt mir Materie! ich

1) Vgl. Chr. Sigwart, Kleine Schriften, Zweite Reihe. Freiburg-Tübingen 1881, „Der Kampf gegen den Zweck“, S. 29. 33.

will eine Welt daraus bauen" (Vorrede zur allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" 1755. Kleine Schriften, Halle 1799. I. 303). Mit kühnem Flug der Phantasie entwarf er ein Bild von dem Werden unseres Sonnensystems. Auch in Beziehung auf die Reihe der lebenden Wesen lag der Versuch nahe, das feste Schema der unveränderlichen Arttypen in eine fortschreitende Entwicklung aufzulösen. Kant hat auch diesen Gedanken schon berührt. Vielleicht, so meint er, werde einmal ein „Archäologe der Natur" es unternehmen, „aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemutmaßten Mechanismus derselben, jene große Familie von Geschöpfen ... entspringen zu lassen." Freilich erscheint ihm eine solche Genealogie aller Lebewesen noch als ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft." (Kritik der Urteilskraft, 1. Aufl. 1790. S. 364 f.). — Aber in der Naturforschung in Deutschland und Frankreich brach immer wieder diese Anschauung von einem Entwicklungszusammenhang der Organismen hervor, zum Teil unter dem Einfluß der Philosophie, der materialistischen ebenso wie der idealistischen, zum Teil auf Grund der Beobachtung des Thatsachenmaterials.

Aber erst Ch. Darwin hat diesem Gedanken zum Sieg in der Wissenschaft verholfen. Es ist ein Doppeltes, was Darwin geleistet hat. Einmal hat er sorgfältiger und vollständiger als irgend einer vor ihm die Beweisgründe gesammelt, die für eine allmähliche Entwicklung der Lebewesen sprechen. Er wies hin auf die thatsächlichen Uebergangsformen in der Natur und auf die Möglichkeit der künstlichen Züchtung von Rassen, ferner auf die Ergebnisse der vergleichenden Anatomie, auf die rudimentären Organe, auf die Rückschläge (d. h. die Fälle, in denen Eigentümlichkeiten einer niederen Art bei einzelnen Exemplaren einer höheren Art wieder auftauchen), auf die Beobachtungen der Embryologie, auf die Befunde der Geologie. Abgesehen von den zwei ersten Instanzen, in denen sich direkt etwas von Uebergang der Arten beobachten läßt, dienen die aufgezählten Erfahrungen wesentlich dem indirekten Beweis; sie werden aufgeführt, um zu bezeugen: die beobachteten Thatsachen müßten unerklärbar bleiben,

wenn man nicht eine Entwicklung der Arten annähme. Sodann hat Darwin eine bessere Erklärung für die vermutete Entwicklung zu geben versucht, als sie vorher vorhanden war. Zu diesem Behuf nahm er seinen Ausgangspunkt in der Thätigkeit des Züchters. Mit welchen Grundkräften rechnet dieser? Einerseits mit der Variation, d. h. mit der Thatsache, daß eine Verschiedenheit unter den Individuen besteht, die sich unter dem Einfluß verschiedener Lebensbedingungen noch verstärken kann und die, vermöge der „Wechselbeziehung der Variation", den ganzen Organismus in Mitleidenschaft zieht. Andererseits rechnet er mit der Vererbung: auch sie ist zwar insofern ein Element der Variation, als durch Paarung der unter sich verschiedenen Eltern neue individuelle Bildungen entstehen; aber vor allem ist sie ein Element der Erhaltung und Steigerung der eingetretenen Variationen: übereinstimmende Eigentümlichkeiten der Eltern werden durch die Fortpflanzung befestigt. Dieselben Kräfte, die der Züchter sich dienstbar macht, wirken nun aber in der von ihm unbeeinflußten Natur. Und zwar ist auch hier ein Regulativ ähnlicher Art vorhanden, wie bei Thätigkeit des Züchters, die sog. „natürliche Zuchtwahl", die durch den Kampf um's Dasein sich vollzieht. In dem Konkurrenzkampf um die Lebensbedingungen tragen nur die meistbegünstigten Rassen den Sieg davon; so überleben die günstiger gestellten Individuen und Rassen die weniger günstig veranlagten. Jene meistbegünstigten Rassen aber sind diejenigen, welche ausgesprochene Eigentümlichkeiten haben. Indem dagegen die Mittelglieder in dem Konkurrenzkampf untergehen, treten die Rassen und Arten auseinander. In langen Zeiträumen läßt sich so die Entstehung der Arten und Gattungen erklären; und zwar findet durch jene Auslese, die nur die bevorzugten Individuen überleben und sich fortpflanzen läßt, ein Aufsteigen zu immer vollkommeneren, mehr gegliederten und mehr differenzierten Formen statt. Nur von untergeordneter Bedeutung ist neben der natürlichen Zuchtwahl oder dem Kampf um die Lebensbedingungen die sog. „sexuelle Zuchtwahl" oder der Kampf um das Weibchen; aber auch diese Ursache wirkt in derselben Richtung.

Die Naturforschung hat zum großen Teil mit Begeisterung die Gedanken Darwins ergriffen. Die weiteste Perspektive that sich auf: konnte man nicht hoffen, die ganze Reihe der Lebewesen in eine große Entwicklungsgeschichte zu verwandeln? Die fruchtbarsten Aufgaben eröffneten sich der wissenschaftlichen Forscherarbeit. Freilich die Zweifel konnten nicht ausbleiben, ob die Erklärung, die Darwin für die Entwicklung gegeben, völlig genüge. Die meisten Punkte der speziellen Darwinistischen Entwicklungstheorie sind von der Kritik angefochten worden: die sexuelle Zuchtwahl wird von vielen bezweifelt; die Vererbung von Eigenschaften, die erst während des Lebens erworben sind, wurde auf Grund umfangreicher Thatsachenforschung in Abrede gestellt; vor allem wurde bestritten, daß der Kampf um's Dasein, also eine bloß decimierende Selektion, die genügende Erklärung für die Höherbildung der Lebewesen geben könne. Daher traten denn auch Hilfshypothesen auf den Plan, welche die von Darwin angenommenen äußeren Ursachen zu ergänzen versuchten, z. B. die Migrationshypothese, wonach die Bildung besonderer Arten dadurch befördert wird, daß einzelne Zweige einer Art auf einen anderen Schauplatz versetzt und von der Vermischung mit anderen Zweigen abgeschnitten werden; oder neuerdings die Mutationshypothese, nach welcher die Arten zwar auseinander hervorgegangen, aber stoßweise zu einem weiter nicht mehr sich wandelnden Typus gelangt sind; oder endlich Hypothesen, durch welche man die in der Darwin'schen Theorie vorausgesetzten Faktoren, z. B. die Vererbung, selbst wieder zu erklären versuchte. Tiefer einschneidend als solche ergänzende Hypothesen ist die Umbildung der Entwicklungstheorie durch den Gedanken, daß die Entwicklung sich aus den von außen her auf die Organismen einwirkenden Ursachen nicht genügend erklären lassen, sondern daß man eine in den Organismen selbst liegende Entwicklungstendenz voraussetzen müsse. Aber durch alle diese Verbesserungsversuche dürfen wir uns darüber nicht hinwegtäuschen lassen, daß darum die Entwicklungs- oder „Descendenzlehre an sich", „also die stammesgeschichtliche Auffassung des Tier- und Pflanzenreichs" keineswegs aufgegeben, sondern auch heute noch für die wissenschaftliche

Forschung leitend ist[1]). — Wie stark sie sich der Wissenschaft eingeprägt hat, das geht unter anderem auch daraus hervor, wie unermüdlich die Versuche wiederholt werden, auch auf dem Boden des menschlichen Gesellschafts- und Geschichtslebens eine der naturwissenschaftlichen Entwicklungstheorie nachgebildete Erklärung anzuwenden.

Damit haben wir die beiden geschichtlichen Wurzeln des modernen Entwicklungsbegriffs uns vergegenwärtigt. Wir fassen die Ergebnisse zusammen in These I: Seiner Abstammung nach steht der Entwicklungsgedanke einerseits im Zusammenhang mit der idealistischen Philosophie, welche die Welt als Entfaltung einer vernünftigen Idee, also im Grund teleologisch, zu verstehen sucht, andererseits mit der realistischen Wissenschaft, welche alle Erscheinungen als gesetzmäßig gewordene Umbildungen elementarer Formen ätiologisch zu erklären sucht.

II.

Der Rückblick auf das Werden des modernen Entwicklungsbegriffs sollte uns nur dazu helfen, seinen Sinn richtig zu verstehen. Es ist wohl begreiflich, daß von den beiden Wurzeln, aus welchen er erwachsen ist, heutzutage die zweite eine viel mächtigere Triebkraft hat als die erste. Liegt doch die idealistische Philosophie, die zuerst den Entwicklungsgedanken emporbrachte, schon weit hinter uns zurück und ist sie doch rasch in starken Mißkredit gekommen. Dagegen drängt das imponierende Er-

1) Aus dem Vortrag von E. H. Ziegler auf der 73. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte 1901: „In den Naturwissenschaften ist das Kennzeichen der Wahrheit die Bestätigung. Die Descendenztheorie hat sich in den vier Jahrzehnten ihres Bestehens bei zahlreichen gründlichen Untersuchungen bestätigt, und folglich ist sie in den wissenschaftlichen Kreisen zu nahezu allgemeiner Anerkennung gelangt.“ „Von der Abstammungslehre ist aber die durch Darwin aufgestellte Zuchtwahllehre wohl zu unterscheiden“ (Bericht der deutschen Lit.ztg. 1901, Col. 3063).

starken der Naturwissenschaften unserer Zeit den *ätiologischen* Gesichtspunkt auf. Und ebenso weist das technische Interesse der Gegenwart mit Macht auf die ätiologische Frage hin. Das um so mehr, als wir schon, wenn wir im populären Sinn von Entwicklung einer Pflanze, eines Tieres reden, an einen lückenlosen Zusammenhang des Vorgangs, an das Fehlen jedes casus, saltus, hiatus denken. So wird denn in dem modernen Entwicklungsbegiff vor allem die gesetzmäßige Umbildung der Erscheinungsformen betont.

Aber der heute herrschende Entwicklungsbegriff hat darum den anderen, den *teleologischen* Gesichtspunkt nicht einfach verschwinden lassen. Vielmehr wird, wo man von Entwicklung redet, stets die stillschweigende Voraussetzung gemacht, jene gesetzmäßig vollzogene Umbildung sei zugleich in irgend einem Sinne eine Fortbildung vom Niederen zum Höheren. So wird z. B. angenommen, daß im Kampf um's Dasein aus den unbestimmteren, roheren Formen bestimmtere, reicher gegliederte Formen allmählich hervorwachsen. Damit aber mischt sich etwas von einer Wertbeurteilung bei der Anwendung des Entwicklungsbegriffs ein; die einzelnen Stadien des Umbildungsprozesses erscheinen daher auch als *Stufen* auf dem Wege zu jenem wertvollen höheren *Ziel*. — Allerdings wird gelegentlich auch von einer „degenerativen“ oder „*absteigenden Entwicklung*“ geredet. Aber auch dies ist nur möglich, sofern dabei der Gedanke eines wertvollen Höhepunkts mit hereinspielt. Nur an diesem kann als dem Maßstab gemessen werden, was aufsteigende und was absteigende Entwicklung ist. In der Regel ist man auch bei *dieser* Verwendung des Entwicklungsbegriffs sich bewußt, daß man ihn in einem uneigentlichen Sinn gebraucht. —

Wenn aber so in den modernen Entwicklungsbegriff ein teleologischer Gesichtspunkt stets hereinragt, so dürfen wir darum doch nicht wähnen, daß hiermit schon der *Zweckbegriff* in seinem *vollen* Sinne aufgenommen sei. Vielmehr haben gerade manche begeisterte Anhänger des Entwicklungsbegriffs einen heftigen Kampf gegen den Zweckbegriff geführt. Ja man kann die Ansicht hören, daß gerade die Darwin'sche Theorie „den Zweckbegriff aus der

Naturerklärung entfernt habe.“ So preist Dav. Fr. Strauß in seinem „alten und neuen Glauben“ (8. Aufl., S. 216 § 67) den englischen Naturforscher hauptsächlich darum, weil er mit dem Wunder auch den Zweck weggeschafft habe, „den großen Wundermann in der Natur,“ „der die Welt auf den Kopf stellt, der, mit Spinoza zu reden, das Hinterste zum Vordersten, die Wirkung zur Ursache macht und dadurch den Naturbegriff geradezu zerstört.“ Strauß ist nun freilich, wie nach ihm mancher Naturforscher, im Irrtum, wenn er meint, daß die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre den Zweckbegriff überhaupt beseitige oder widerlege. Denn über die Frage, ob die Welt nach Zwecken geordnet ist oder nicht, entscheidet keine empirische Naturwissenschaft. Aber richtig ist soviel, daß der naturwissenschaftliche Entwicklungsbegriff zunächst nur den Gedanken eines irgendwie wertvollen Ziels in sich schließt, das bei dem kausal erklärbaren Veränderungsprozeß thatsächlich herauskommt und das uns erst das Recht gibt, eine Kette von Veränderungen als „Entwicklung“ zu betrachten. Anders ausgedrückt: die Naturwissenschaft begnügt sich bei ihrem Entwicklungsbegriff zunächst mit einer bloßen Zielbetrachtung im Unterschied von der eigentlichen Zweckbetrachtung. Sie schreitet, solange sie rein auf ihrem Gebiete sich hält, noch nicht fort zu der Behauptung, daß auf das betreffende Entwicklungsziel schon von Anfang an die ganze Ursachenkette angelegt sei; sie darf freilich, wenn sie sich keiner Grenzüberschreitung schuldig machen will, auch in keiner Weise diese Zweckveranlagung leugnen. Wesentlich dasselbe besagt Kants Thesis: der naturwissenschaftliche Entwicklungsbegriff wende den Gedanken des τέλος zunächst nur als ein „regulatives Prinzip“ an, noch nicht als ein konstitutives Prinzip. Neuere Naturforscher, wie z. B. Weismann, reden daher auch gelegentlich von Quasi-Zweckmäßigkeit. Die Naturvorgänge werden in der Entwicklungslehre zwar vom Gesichtspunkt des Ziels aus betrachtet oder so angesehen, „als ob“ sie zweckvoll auf das Ziel hin gerordnet wären; aber dies letztere wird von dem Naturforscher nicht in dogmatischem Sinn behauptet. In diesen Grenzen aber ist ein teleologischer Gesichtspunkt, eine „formell teleologische Betrachtung“, wie es

Sigwart Logik[2] II., S. 253 ausdrückt, jedenfalls mit dem Entwicklungsbegriff verbunden.

Nehmen wir aber die beiden Gesichtspunkte, den ätiologischen und den teleologischen, zusammen, so bedeutet die Entwicklung, wie sie die moderne Wissenschaft versteht, gesetzmäßige und stufenmäßige Fortbildung von einer niederen Daseinsform zu einer höheren.

In diesem Begriff ist der ursprüngliche anschauliche Sinn des Wortes nur mühsam noch zu erkennen. Das Bild, das ihm zu Grunde liegt, ist das eines Auf- oder Auswickelns von etwas Zusammengefaltetem[1]). So reden wir von der Entwicklung einer Knospe, eines Ei's, des Schmetterlings aus der Puppe. Wir drücken damit den wahrnehmbaren Thatbestand aus, daß zuerst ein in sich zusammen- und abgeschlossener Gegenstand vorliegt, dessen Inneres verhüllt ist und dessen Teile nicht als unterschieden auseinander treten. Nun faltet er sich auseinander, die Hülle der Knospe wird gesprengt, die Blätter der Knospe, die vorher verborgen und ununterscheidbar waren, schälen sich von einander; die einzelnen Teile vergrößern sich und werden erst dadurch als einzelne wahrnehmbar. Aber nicht nur in seinem räumlichen Bestande wächst und gliedert sich der Gegenstand; sondern auch neue Zustände und neue Thätigkeiten treten an ihm hervor, z. B. wenn die Knospe sich aufschließt, werden die manchfaltigen Farben, der Duft der Blüte wahrnehmbar, und mit der Ausbildung ihrer Teile, des Stengels, der Staubgefäße, tritt die Funktion der Befruchtung, der Fruchtbildung, der Samenbildung ein. Diesen ganzen Vorgang fassen wir mit dem Namen „Entwicklung" zusammen, allerdings nur unter der Bedingung, daß wir ihn als einen in sich zusammenhängenden, kontinuirlichen und insofern einheitlichen auffassen können. Die Einheitlichkeit aber stellt sich uns in der Weise dar, daß im ursprünglichen Zustande schon da war, was nachher herauskam, zwar noch nicht offenkundig, aber doch irgendwie vorgebildet, präformiert, z. B. in den Furchungen des Ei's, den

1) Vgl. Sigwart, Logik[2] II, § 100, Nro. 14 und 15 (S. 649 ff.).

Faltungen des Keims. Womöglich suchen wir diese Präformation direkt nachzuweisen, d. h. sie wahrnehmbar zu machen, sei's durch Zerlegung mit mechanischen oder andern Mitteln oder durch geschärfte Beobachtung, etwa mit dem Mikroskop.

Aber schon diese nächstliegende Verwendung des Begriffs weist auf eine mögliche Erweiterung hin, und zwar auf einem doppelten Feld. Sie findet statt einmal auf dem logischen Gebiet. Schon der Lateiner sprach von einem evolvere notionem animi complicatam, explicare verbum, causas rerum, philosophiam. Ebenso auch wir! Die Ausdrücke „einen Begriff, einen Lehrsatz, eine Schlußkette, ein Gedankensystem entwickeln", sind uns ganz geläufig. Hier ist es kein anschaulicher Vorgang mehr, den wir schildern; sondern nur im bildlichen Sinn wenden wir die Vorstellung der Auseinanderwicklung an. Auch im Begriff stecken gleichsam verschiedene Merkmale, die zunächst verhüllt sind, nun aber einzeln herausgehoben werden: auch im Lehrsatz sind Voraussetzungen und Folgerungen enthalten, die man erst ausdrücklich sich zum Bewußtsein bringen muß. — Sodann aber findet auch auf realem Gebiet eine ähnliche Erweiterung statt. Auch in der Auffassung der wirklichen Welt übertragen wir den Ausdruck auf solche Fälle, in denen eine Anschaulichkeit nicht mehr besteht. Wo von einem Ding irgend welche vorher nicht wahrnehmbare Kräfte ausgehen, nehmen wir an: sie waren vorher schon ihm eigen, jetzt treten sie, unter dem Einfluß bestimmter Ursachen, hervor. Wir reden also von Entwicklung bei jeder individuellen Größe, die in irgend einer Beziehung aus der δύναμις in ἐνέργεια übergeht. Wir gebrauchen damit den Begriff nicht nur im anschaulichen und mechanischen, auch nicht nur im logischen Sinn, sondern, wie es Sigwart ausdrückt, im dynamischen. So reden wir von Entwicklung des Geisteslebens, der Phantasie, der Willenskraft, des sittlichen Charakters eines Menschen. Darin aber, daß wir die verschiedensten Objekte als individuelle Größe auffassen können, liegt die Möglichkeit einer höchst manchfaltigen Anwendung. Wir können nicht nur den kleinsten Keim, sondern unseren ganzen Planeten, ja unser ganzes Sonnensystem als ein individuelles

Ganzes ansehen, das seine Geschichte hat oder sich entwickelt. Ebenso aber lassen sich im geistig-geschichtlichen Leben nicht bloß die einzelnen Menschen als in sich geschlossene Größen betrachten, sondern auch die verschiedenen socialen Gebilde, z. B. eine Stadt, ein Volk, ein Staat, eine Kirche, eine geschichtliche Religion. So schreiben wir allen diesen Objekten eine Entwicklung zu: verglichen mit ihrem Anfangszustand treten sie in neue Zustände und Gestalten ein und lassen neue Kräfte und Thätigkeiten in die Erscheinung treten, von denen wir aber doch voraussetzen, daß sie schon in dem Keimzustand verborgen lagen.

Aber die Uebertragung des Entwicklungsbegriffs auf sociale Gebilde führt schon hinüber auf eine letzte Ausweitung des Entwicklungsbegriffs: nicht nur auf individuelle Größen und damit auf einheitliche Subjekte wird der Entwicklungsbegriff angewandt, sondern auf eine Vielheit von Individuen, die in zeitlicher Succession erscheinen. Das geschieht in der Naturforschung von Seiten des Darwinismus, wenn er in der unabsehbar breiten und langen Reihe der organischen Lebewesen eine Entwicklung aufsucht, die zu immer vollkommeneren Form hinansteigt; es geschicht ebenso in der Geschichtsforschung, wenn sie nicht nur im Leben eines Staates oder einer Religion mit ihren wechselnden Individuen, sondern sogar in der Vergleichung von Staat und Staat, von Religion und Religion eine Entwicklung festzustellen sucht. — Jedoch auch hierbei ist der Gedanke der Entwicklung nur durchführbar, sofern er irgendwie auf ein einheitliches Objekt bezogen wird. Aber worin ist hier die Einheit zu finden? Einerseits in dem Natursubstrat: für die Entwicklungstheorie ist die Reihe der Lebewesen nicht eine zusammenhangslose Vielheit; sondern ein umfassender kausaler Zusammenhang, durch Fortpflanzung und Vererbung vermittelt, schließt alle Organismen zu Einer großen Familie zusammen[1]). An dieser Einheit, deren Glieder nicht nur

1) Vgl. Chr. Sigwart, Logik² II, S. 652: „Sowie man Entwicklung als wirklichen Vorgang faßt, fordert sie ein konkretes in der Zeit existirendes Subjekt. Wirklich existirende Subjekte sind aber nur die einzelnen Organismen, die sich succediren und aus einander erzeugen; und darum

auf einander, sondern aus einander folgen, wird nun eine Entwicklung aufgesucht; und sofern jede Generation die Erbschaft der vorangehenden übernimmt und weitergiebt, läßt sich auch hier der Gedanke anwenden, daß sich in der Zeitenfolge der Generationen nur die Kräfte entfalten, die schon im ersten Anfangszustand, schon in der Urzelle oder den Urzellen vorhanden waren[1]. Nur eine genauere Ausführung dieses Gedankens ist es, wenn etwa in neueren Hypothesen das Keimplasma, dessen unendlich kleine Elemente in immer neue Kombinationen eingehen, als das eigentliche Substrat der Entwicklung dargestellt wird. Auch bei den einzelnen socialen Gebilden, von denen wir oben geredet haben, läßt sich die Einheit durch die kausale Betrachtung herstellen, daß alle Glieder eines Volkes, eines Staates, einer Kirche durch einen Vererbungszusammenhang verbunden sind, teils durch einen solchen der natürlichen Abstammung, teils durch einen solchen der Mitteilung geistiger Errungenschaften von Generation zu Generation. Darin ist eine Einheit des Substrates begründet, die uns berechtigt, von der Entwicklung eines Volkes oder Staates, einer Kirche oder Religion zu reden. Andererseits aber wird der Entwicklungsbegriff doch auch in Fällen angewendet, in denen der Gedanke an die kausal vermittelte Einheit des Substrates zurücktritt. Wenn man z. B. eine Stufenleiter der Religionen oder der Epochen der Kunst herstellt und nun eine Entwicklung in der Religions- und Kunstgeschichte behauptet, so läßt sich die Einheit zwischen den verschiedenen Religionen und Kunstformen oft nicht im Sinne eines kausalen Zusammenhangs

fordert dieser universelle Begriff der Entwicklung den der Fortpflanzung und Vererbung als seine notwendige Ergänzung in dem Sinn, daß in der folgenden Generation nicht nur die frühere sich wiederholt, um denselben Verlauf der Entwicklung durchzumachen, sondern daß in die Keime der jüngeren Generation die Resultate der Entwicklung der älteren so übergehen, daß sie zu einem Fortschritt befähigt sind."

1) Ebenda S. 653: „Es gilt auch so, daß dann in der Natur des ersten Keims die Anlage zu all dem vorhanden sein muß, was in den successiven Generationen seiner Nachkommenschaft wirklich wird; auch hier gilt, daß erst das Ende der Entwicklung offenbart, was der Anfang enthielt".

zwischen ihnen ausführen. Vielmehr bleibt oft nur insofern eine Einheit zwischen ihnen übrig, als die verschiedenen Gestaltungen der Religion oder der Kunst in verschiedenem Maße diejenige Form des geistigen Lebens, die wir mit dem Namen Religion und Kunst bezeichnen, zur Darstellung bringen oder als sie auf verschiedener Stufe die Idee der Religion und Kunst verwirklichen. Statt des in kausalem Zusammenhang stehenden Substrats ist es hier die Form oder die Idee, die sich als in einer Entwicklung begriffen darstellt. Damit aber ragt auch heute noch die idealistische, teleologisch geartete Entwicklungsphilosophie in unsere Gedankenwelt herein. Freilich wird dies oft maskiert dadurch, daß man zugleich als das einheitliche Substrat der Entwicklung die allgemeine religiöse oder ästhetische „Anlage" des menschlichen Geistes oder, noch allgemeiner, die „Natur" des Menschen oder „den Menschen" kurzweg einsetzt; jedoch ist damit noch nicht gezeigt, wie innerhalb dieses vorausgesetzten Substrats eine Verwirklichungsstufe aus der anderen in regelmäßigem kausalem Zusammenhang hervorwächst. Allerdings wird oft stillschweigend angenommen, daß überall, wo ein idealer Entwicklungsfortschritt besteht, z. B. zwischen verschiedenen Religionen, auch ein direkter kausaler Zusammenhang zwischen ihnen vorhanden sein werde und müsse; nur ist dies eine gewaltsam erraffte Voraussetzung. — Eben darin aber, daß der moderne Entwicklungsbegriff häufig unklar hin- und herschwebt zwischen der Annahme einer kausalen Einheit des Substrats und der eines idealen Zusammenhangs, ist es begründet, daß man auch heutzutage schnell bereit ist, ihn auf das weiteste Gebiet auszudehnen, und von Naturentwicklung, von Geschichts-, Kultur- und Menschheitsentwicklung, ja von Weltentwicklung überhaupt zu reden.

Als Ergebnis der etwas komplicierten Untersuchung können wir aber die These II fixiren: Der moderne Entwicklungsbegriff ist hauptsächlich von der ätiologischen Seite her bestimmt, ohne daß aber der ihm wesentliche teleologische Rahmen sich abstreifen ließe; er bezeichnet, in starker Erweiterung des ursprünglichen anschaulichen

Begriffs, eine gesetzmäßige und stufenmäßige Fortbildung von niederen Daseinsformen zu höheren.

III.

Ehe wir aber diesen Entwicklungsbegriff zu unserem christlichen Glauben ins Verhältnis setzen, müssen wir noch eine Unterscheidung machen, die schon im Titel genannt und im Vorangehenden vorbereitet ist, die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Entwicklungserforschung und evolutionistischer Weltanschauung. In meiner früheren Darstellung (vgl. oben S. 1, Anm. 2.) ist dieser Unterschied zwar in den einzelnen Fragen durchgeführt, aber es wäre besser gewesen, ihn gleich zu Beginn prinzipiell ins Licht[1]) zu setzen.

Der Entwicklungsbegriff stellt der wissenschaftlichen Forschung eine Aufgabe. Zur Arbeit der Wissenschaft gehört es, daß sie nicht allein die unendliche Menge der einzelnen Thatsachen (Dinge und Vorgänge) möglichst umfassend und genau festzustellen, sondern daß sie auch in dem ungeheuren Thatsachenmaterial eine gedankenmäßige Ordnung herzustellen und damit die Herrschaft des Geistes über den Erkenntnisstoff zu behaupten sucht. Diese Ordnung aber kommt dadurch zu Stand, daß allgemeine Begriffe und allgemeine Gesetze zur Zusammenfassung des im Wechsel sich Gleichbleibenden gebildet und selbst wieder in einem System von Begriffen und Gesetzen einheitlich geordnet werden. Aber das Interesse der Wissenschaft ist nicht bloß auf die abstrakte Auffassung der immer wiederkehrenden Formen des Seins und Verhältnisse des Geschehens gerichtet, sondern auch auf die konkrete Bestimmung der nur einmal sich abspielenden Geschichte der Erscheinungen, schon auf dem Gebiete des Naturgeschehens, vor allem aber auf dem Gebiete des Menschen- und

1) Vielleicht wäre dann der Eindruck vermieden worden, den Ed. Platzhoff (Christl. Welt 1900, Spalte 824) bei aller Anerkennung meiner Untersuchung ausspricht, als komme ich mit meinem „Wechsel von Zugeständnissen und Vorbehalten in kein konsequentes Verhältnis zum Evolutionismus.“

Menschheitslebens, bei der wir von „Geschichte“ κατ' ἐξοχήν reden, weil alles hier individuell und unwiederholbar ist. Gerade in dieser Beziehung spielt nun der Entwicklungsbegriff seine große Rolle in unserer Erkenntnisthätigkeit. Denn er giebt uns ein Mittel an die Hand, nicht nur die konstanten Bestimmungen des Seins und Geschehens, sondern auch die stetig fortschreitenden Veränderungen in den manchfaltigen Stadien, die sie durchlaufen, zu überschauen. So können wir z. B. bei der Erforschung unseres Sonnensystems auf der einen Seite das Sich-gleich-bleibende fixiren, wir können die Begriffe „Sonne“, „Planet“, „Mond oder Trabant“ uns deutlich machen, die Regelmäßigkeiten der Bewegung in Formeln darstellen z. B. in den einzelnen Kepler'schen Gesetzen, diese Gesetze selbst wieder in einem umfassenderen Gesetz, wie dem der Gravitation, zusammenfassen; wir können aber auch auf der anderen Seite die nur einmal durchlaufene Geschichte dieses Planetensystems uns übersichtlich zu vergegenwärtigen suchen, und zwar mit Hilfe des Entwicklungsbegriffs, etwa in der bestimmten Form der Kant-Laplace'schen Entwicklungstheorie. Ebenso können wir in der organischen Welt nicht nur die relativ konstanten Typen, denen gegenüber die Variationen als συμβεβηκότα erscheinen, feststellen und zusammenordnen, sondern die Geschichte der Lebewesen als eine fortschreitende Entwicklung in ihren verschiedenen Stadien auffassen. Und vollends bei der Erforschung der Menschheitsgeschichte ist der Entwicklungsbegriff ein unentbehrliches Erkenntnismittel.

Aber nicht willkürlich darf die Wissenschaft diesen Begriff den Thatsachen aufnötigen, sondern sie muß fragen, ob die Thatsachen selbst seine Anwendung zulassen und fordern. Diese wissenschaftliche Frage aber zerlegt sich in die zwei Unterfragen, die wir schon haben kennen lernen, die teleologische und ätiologische.

Soll von Entwicklung die Rede sein, so handelt es sich für's Erste darum, ob der thatsächliche Veränderungsprozeß in Natur und Geschichte etwas von einem Ziel und von einem Stufenfortschritt zu diesem Ziel uns erkennen läßt. Im Leben der Pflanze nehmen wir eine in sich zusammenhängende Reihe

von Veränderungen wahr: das Keimen des in die Erde gelegten Samens mit der Sprengung der Samenschale, dem Treiben der Wurzel und dem Aufschießen des Keimstengels, das Wachsen desselben, das Ansetzen von Blättern, die Bildung von Blütenknospen, die Entfaltung der Blüte, die Befruchtung, Fruchtbildung und Samenbildung, zugleich das Welken der Blüte, das schließliche Absterben des ganzen Organismus. Aber gegenüber diesem Wahrnehmungsmaterial erhebt sich die Frage, ob irgend in einer bestimmten Ausgestaltung und Funktionsweise der ganzen Pflanze, ebenso ihrer einzelnen Teile ein relativer Vollendungszustand zu erkennen ist; erst ein solcher gewährt uns den Maßstab, um die Veränderungen als stufenmäßiges Hinansteigen oder Hinabsteigen und damit als Entwicklung zu beurteilen. Dieselbe Frage nach Ziel und Stufen erhebt sich gegenüber der gesamten Reihe der Naturorganismen. Sie erhebt sich auch gegenüber dem Menschenleben, der Geschichte der verschiedenen menschlichen Gemeinschaften, der Menschheitsgeschichte. Wenn wir z. B. mit der Geschichte des römischen Staats uns beschäftigen, so tritt uns ein Gewirre von äußeren und inneren Vorgängen entgegen, von äußeren Kämpfen mit ihren Siegen und Niederlagen, von Eroberungen und Verlusten, von Bündnissen und Verträgen, andererseits von inneren Kämpfen zwischen den verschiedenen Ständen, von Gesetzesbestimmungen und Verfassungsänderungen, von socialen Verhältnissen und ihrer Verschiebung, von Bildungszuständen und ihrer Wandlung. Dies Gewirre lichtet sich uns erst, wenn wir die Vorstellung einer äußeren und inneren Blüte, sowie bestimmter einzelner Interessen und Güter, die darin beschlossen sind, als Maßstab handhaben, an dem wir Fortschritt und Rückschritt in verschiedenen Richtungen beurteilen und womöglich eine Gesamtentwicklung im Leben des Staats feststellen. — Ein solcher Maßstab freilich läßt sich niemals durch einfache Beobachtung des Thatsächlichen gewinnen. Zwar bringen wir ihn nicht oder wenigstens nicht in allen Fällen zum Voraus als einen fertigen an die Thatsachen heran, sondern erst an ihnen selbst bringen wir ihn uns zu klarem Bewußtsein. Aber dabei spielt doch stets unser wertendes Urteil über die Thatsachen irgendwie mit herein

(vgl. oben S. 15). So ist es schon auf dem Gebiete der Natur: ein ästhetisches und, gegenüber den Lebewesen, zugleich ein sympathisches Urteil wirkt mit bei der Entscheidung darüber, welche Erscheinungsform die schönste, lebenskräftigste, für die Fortbildung bedeutsamste und darum der (relative) Höhepunkt und Maßstab der Entwicklung ist. Vollends können wir angesichts der Geschichte nur in Beziehung auf unser eigenes, persönliches Leben bestimmen, was darin als Ziel und daher auch als Fortschritt und Rückschritt zu bezeichnen ist. — Aber wenn auch die Feststellung des Maßstabs diesen Charakter der Wertbeurteilung an sich trägt und tragen muß, so ist es nun doch eine einfache Thatsachenfrage, inwieweit wir an der Hand jenes Maßstabs eine Stufenbewegung zu jenem Ziel zu konstatieren vermögen oder nicht. Vielleicht läßt sich in vielen Fällen gar keine einheitliche Bewegung in Natur und Geschichte auf Ein Ziel hin herausstellen, sondern nur in Beziehung auf verschiedene Teilziele eine Mehrheit von sich kreuzenden teils fort-, teils rückschrittlichen Bewegungen.

Die zweite Unterfrage ist die nach Entwicklungsfaktoren und -gesetzen. Wie sie in der neueren Naturwissenschaft zur Herrschaft gelangt ist, haben wir schon aus der Geschichte erkannt. Die Forschung richtet sich darauf, welche im Keim selbst liegenden Kräfte und welche Einflüsse von außen her in der Entwicklung wirksam sind, und nach welchen Gesetzen diese inneren und äußeren Ursachen ihre Wirkungen ausüben. Dabei wird man es als unanfechtbar zugestehen müssen, wenn der Forscher zunächst versucht, auch bei der Erklärung der organischen Welt womöglich mit denjenigen Kräften auszukommen, die er vom Gebiet der unbelebten Natur her kennt, also mit den physikalischen und chemischen Kräften, und wenn er diese selbst rein mechanisch zu verstehen sucht, d. h. nach mathematisch bestimmbaren Gesetzen der äußeren Bewegung der Atome. Ob diese mechanische Erklärung genügt, ist freilich eine andere Frage: vielleicht schon bei der Pflanzenwelt müssen wir mit neueren Forschern ein Streben zu einem bestimmten Ziele hin oder eine „orthogenetische Tendenz“ konstatiren, also einen

inneren Entwicklungstrieb, den wir selbst nicht mehr mechanisch zu erklären, sondern nur als ursprüngliche Thatsache anzuerkennen und vom Ziel aus teleologisch verständlich zu machen vermögen. Noch mehr sind wir bei der Tierwelt darauf hingewiesen: hier wirkt Trieb und Begehren, Lust- und Unlustgefühl, mehr oder minder klare Vorstellung von Zielen als wichtiger Faktor in der Entwicklung mit; und von vornherein ist der Versuch aussichtslos, diese Bewußtseinsfunktionen selbst wieder mechanisch zu erklären. Vollends ist auf dem Gebiete des Menschheitslebens und der menschlichen Geschichte eine mechanische Erklärung völlig ungenügend. Zwar erhebt sich auch hier die Frage nach mathematisch bestimmten Entwicklungsgesetzen; und in der That giebt es auch hier gewisse naturhafte Vorgänge, die man in statistischen Sätzen zahlenmäßig darstellen kann, als Grundlage des eigentlich geschichtlichen Lebens. Dieses selbst aber läßt sich nur verstehen, wenn wir als den Hauptfaktor der Entwicklung die Motive der die Geschichte Mitlebenden, das heißt aber, ihre Vorstellungen von bestimmten Werten, von denen ihr Wollen geleitet ist, in Betracht ziehen. Dabei sind ja gewiß äußere Einwirkungen bedeutsam, aber auch sie haben wir nur verstanden, wenn wir sie in ihrer psychischen Resonanz auffassen. Durch ein eigenes inneres Nachempfinden müssen wir uns deutlich zu machen suchen, wie die äußeren Umstände von denen, die in sie hineingestellt waren, innerlich erlebt wurden. Und in der Regel müssen wir völlig zufrieden sein, wenn es uns gelingt, so den individuellen geschichtlichen Vorgang nacherlebend zu verstehen, auch wenn wir auf die Erkenntnis von Entwicklungsgesetzen verzichten müssen.

Sowohl in der teleologischen als in der ätiologischen Frage hängt es also von den Thatsachen ab, wie viel von Entwicklungszielen und -stufen, sowie von Entwicklungsfaktoren und -gesetzen sich konstatiren läßt. Durchaus berechtigt aber ist es, wenn der Forscher darnach sucht. Ein solches Suchen aber bedeutet, daß er mit der Erwartung an die Erscheinungen herantritt, es werde sich ein Entwicklungsfortschritt und ein kausaler Entwicklungszusammenhang in ihnen aufzeigen lassen; m. a. W. er

handhabt den Gedanken der Entwicklung als ein heuristisches Prinzip der empirischen Untersuchung. — Daraus fließt aber auch das weitere Verfahren, daß er bei seiner Untersuchung auf Grund einzelner Instanzen es mit umfassenderen Hypothesen versucht, und daß er bei deren Ausführung etwa auch fehlende Stufen zu ergänzen, noch nicht konstatirte Entwicklungsfaktoren zu vermuten wagt. So hat es der Darwinismus gemacht; und auch die Geschichtsforschung hat stets mit solchen Hypothesen operirt. In der That haben sich solche Hypothesen außerordentlich fruchtbar erwiesen und Anregung zu genauerer Erforschung des Thatsachenmaterials gegeben; und so sind sie denn auch unanfechtbar, solange man sich dessen bewußt bleibt, daß sie nur Hypothesen sind und daß sie sich nach den Thatsachen, nicht die Thatsachen nach ihnen richten müssen. —

Völlig verschieden nun von dieser Verwendung des Entwicklungsbegriffs als eines heuristischen Prinzips für die wissenschaftliche Thatsachenerforschung ist seine Erhebung zum konstitutiven Prinzip einer Weltanschauung. Hier wird nicht mehr die Frage gestellt, inwieweit die gegebenen Erfahrungsthatsachen auf den verschiedenen Gebieten es erlauben oder fordern, daß man Reihen aufsteigender Entwicklung in ihnen erkennt; sondern hier richtet sich die Frage auf den höchsten Sinn und letzten Grund der Welt. Und den Schlüssel zur Lösung soll der Entwicklungsbegriff geben. So wird denn auf jene Frage die Antwort gegeben: die Entwicklung selbst ist die wahrhafte Wirklichkeit der Welt und das wahrhaft Wirkliche in der Welt ist ein sich entwickelndes; alles Einzelne in der Welt ist darum auch nur Glied in der fortschreitenden Entwicklung.

Diese Weltanschauung des Evolutionismus kann aber selbst wieder verschiedene Formen annehmen. Eine dieser geschichtlichen Gestalten haben wir uns schon bei der Frage nach den geschichtlichen Wurzeln des Entwicklungsbegriffs vergegenwärtigt, den idealistischen Evolutionismus unserer spekulativen deutschen Philosophie. Das Absolute ist hier die sich entwickelnde Weltvernunft oder Weltidee. Die Welt ist der Prozeß des Bewußtwerdens oder Persönlichwerdens des Geistes;

Damit ist das Entwicklungsziel bestimmt und von da aus sind die Entwicklungsstufen zu verstehen. Jede einzelne Erscheinung der Natur und Geschichte kann nur ein relativ wertvolles Glied dieser Gesamtentwicklung sein. Diese Philosophie ist dahingegangen; aber ihre Weltanschauung ist zum Teil geblieben, und andere Gestalten des Evolutionismus sind ihr zur Seite getreten.

Den schroffsten Gegensatz zu ihr auf dem gemeinsamen Boden bildet der naturalistische Evolutionismus. Das ganze Weltgeschehen ist ihm Entwicklung, aber nicht Entwicklung einer Idee; sondern das Grundgesetz der Welt ist das der Erhaltung des Stoffes und der Kraft. Diese Kraft aber ist im Sinne der mechanischen Naturerklärung zu verstehen. Es giebt keine Lebenskraft, keine besondere geistige Kraft, „welche den physikalischen und chemischen Kräften unabhängig gegenüberstände". Was wir so nennen, ist durchaus von diesen abhängig; die physikalischen und chemischen Kräfte aber müssen auf eine Mechanik der Atome zurückgeführt werden. Zwar bis jetzt sind die Atome in ihrem innersten Wesen noch nicht erkannt, wir müssen noch mit einer Vielheit von „Grundstoffen" rechnen: aber schon eröffnet sich die Aussicht, diese verschiedenen Elemente nur als Entwicklungszustände von Uratomen der ponderablen Masse zu begreifen. Und zugleich eröffnet sich ein immer weiter dringender Einblick in die Bewegungsgesetze des Aethers, des Trägers von Licht und Wärme, von Elektrizität und Magnetismus, und damit der Ausblick auf die Berechenbarkeit alles Weltgeschehens als einer großen, allumfassenden Naturentwicklung.

Doch in der Regel ist bei diesen naturalistischen Evolutionisten selbst noch ein Gefühl dafür vorhanden, daß man von Entwicklung doch in Wahrheit nur reden kann, wenn ein wertvolles Ziel herauskommt. Und so verbrämt sich dieser naturalistische Evolutionismus in der Regel mit gewissen idealistischen Gedanken und wird so zu einem monistischen Evolutionismus. So weist z. B. E. Häckel (vgl. seinen Vortrag „der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft" 7. Aufl., Bonn 1898, und seine „Welträtsel") jeden Zweckgedanken ab: er kennt nur ein naturgesetzlich bestimmtes Ge-

schehen; aber er begeistert sich zugleich an den „wundervollen Wahrheiten der Weltentwicklung“, an den „unerschöpflichen Schätzen der Schönheiten, die überall in derselben verborgen liegen“ (Monismus S. 35), an den herrlichen „socialen Instinkten“ (ib. S. 29) der Tier- und Menschenwelt. Und so verehrt er in dem beweglichen Weltäther die „schaffende Gottheit“, welche „der trägen und schweren Masse“ (als Schöpfungsmaterial) gegenübersteht (ib. S. 16) und schließlich „den Geist des Guten, des Schönen und der Wahrheit“ (ib. S. 36). Wenn auch diese Ausbrüche einer abenteuerlichen Naturphilosophie nur zum Spott reizen, so dürfen wir uns doch nicht verhehlen, daß heutzutage ein monistischer Evolutionismus keineswegs selten ist, der zwischen Stoff und Kraft, zwischen Materie und Beseeltheit, zwischen Natur und Geist, Welt und Gott keinen realen Unterschied bestehen läßt und in der Welt nur die eine große Entwicklungskraft anbetet, die von der anorganischen Welt zur organischen, vom organischen Leben zur Bewußtheit, vom Tierreich zum Menschendasein, vom menschlichen Naturzustand zum Geistesleben emporsteigt. Man kann den Reiz, den dieser monistische Evolutionismus ausübt, verstehen; verheißt doch diese Weltanschauung, gerade mit ihrer Vermengung von naturalistischen und realistischen Elementen, den verschiedensten Bedürfnissen des Menschen Befriedigung, dem intellektuellen Interesse nicht nur, sondern auch dem praktischen, ästhetischen und religiösen.

Gerade darin aber zeigt sich uns zum Schluß nochmals deutlich, daß dieser monistische Evolutionismus nicht etwa reines Ergebnis der Wissenschaft ist, sondern eine Weltanschauung, so gut wie der idealistische und naturalistische Evolutionismus. In allen diesen Formen einer Weltanschauung sind wertende Urteile über den Sinn und die Bedeutung des Lebens und der Welt mitbestimmend. Dies will unsere These III zusammenfassend zum Ausdruck bringen: Der Entwicklungsbegriff kann als heuristischer Begriff der empirischen Forschung, er kann aber auch als konstitutiver (dogmatistischer) Begriff einer evolutionistischen Weltanschauung,

sei es einer idealistischen oder naturalistischen oder monistischen, verwendet werden.

IV.

Mit allen diesen Untersuchungen ist nun aber der Boden geschaffen für die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Entwicklungsbegriff. In neuerer Zeit sind zwei Schriften erschienen, die den Gegensatz des Christentums zum Evolutionismus auf's schärfste betonen: Gaston Frommel, Le danger moral de l'évolutionnisme religieux, Lausanne 1898, und Abr. Kuyper, Evolutionismus das Dogma moderner Wissenschaft, übersetzt von W. Kolfhaus, Leipzig 1901. Beide Schriften sind nicht frei von Einseitigkeit. Zwar verwahren sich beide dagegen, daß sie über die wissenschaftliche Anwendung des Entwicklungsbegriffs absprechen wollen, sondern sie wollen nur Front machen gegen das evolutionistische Dogma[1]). Aber beide haben wesentlich nur den naturalistischen Evolutionismus bei ihrer Polemik im Auge: die Schrift des holländischen Premierministers charakterisiert von Anfang an das Evolutionsdogma als rein mechanistisch und als Gegensatz jeder Zweck-

1) G. Frommel p. 6 sagt von seiner Schrift: Il ne prétend pas .. se prononcer sur l'évolutionnisme scientifique; il ne préjuge nullement de sa valeur explicative dans le domaine de la nature et ne vise point à déterminer, dans cette sphère, les bornes de son légitime emploi . . . Bien moins encore songe-t-il à contester le fait même de l'évolution; ce serait nier l'histoire, son exact synonyme. — Mais le fait reconnu, faut-il l'admettre à titre de principe? En d'autres termes, l'évolution, qui est un phénomène à interpréter, a-t-elle le droit, de se poser en principe d'interprétation? en principe unique d'interprétation intégrale?" Noch stärker zollt Abr. Kuyper (S. 8 f.) der darwinistischen Naturforschung alle Anerkennung: „Wer unter uns, der noch zur Begeisterung zu entflammen ist, wird nicht oft von Entzücken ergriffen über den so viel tieferen Blick in den Aufbau der Wesenswelt, den uns jene Studien ermöglichen?" „Indessen die Kenntnis dieser entschleierten Thatsachen und das fälschlich ihnen abgepreßte Evolutionsdogma dürfen darum noch nicht vereinerleit werden; die Erfahrung und die auf sie aufgebaute Theorie sind auch hier scharf zu unterscheiden." Aehnlich S. 43.

theorie[1]); auch die Schrift des Genfer Professors macht in ihrem Kampf gegen den Evolutionismus keinen scharfen Unterschied zwischen verschiedenen Formen desselben[2]). Und beide unterlassen es, klar zu bestimmen, in welchen Grenzen der Entwicklungsbegriff in Geltung bleiben muß; soweit sie Andeutungen darüber geben, erwecken sie den Verdacht, daß doch die Grenzen zu eng und zu gewaltsam gezogen werden sollen[3]). — Aber soweit sie

---

1) Kuyper S. 7: „Entwicklung ist ein organischer Begriff, jedoch das Evolutionsdogma duldet von Anfang bis zu Ende nur mechanisches Wirken." „Das Evolutionsdogma kennt keinen Geist, der bildet, treibt und herrscht. Die τύχη, der Zufall ist in diesem Dogma das einzig denkbare Motiv, und alles, was wir als Geist ehren, nichts weiter als zufälliges Erzeugnis." S. 8: „Wer noch wähnt, daß an irgend einer Stelle des phylogenetischen Weges von Zweck, Ziel und von einer treibenden, herrschenden Idee die Rede sein könne, kennt einfach das Entwicklungsdogma nicht. „„Die Mechanik des Weltalls"" ... ist die allein richtige Formel für den Evolutionsbegriff."

2) Frommel charakterisirt das Entwicklungsdogma „l'évolution théorique ou de doctrine" mit den Worten p. 18 f.: „Le plus sortant du moins (ou paraissant en sortir), la vie de l'esprit procédant de la vie physique (parce qu'elle y est déjà contenue), les lois du monde moral ramenées à celles de la nature, le développement ou la procession des êtres représentée par l'éclosion d'un germe, la végétation d'une plante, l'épanouissement d'une fleur et s'effectuant sous la poussée uniforme et continue d'une sourde énergie, d'une puissance virtuelle et divine, — voilà bien les linéaments du système." Nach Frommel ist aller Evolutionismus im Grund Monismus (p. 60 f.). So bestimmt er den Gottesbegriff des Evolutionismus p. 66 dahin: „C'est une puissance aveugle, une énergie sourde, je ne sais quel être monstrueux et chaotique, quel démiurge équivoque, où bouillonne confusément et d'où s'épanche la vie du monde, d'où procèdent ensemble le bon et le mauvais, et dont la seule idée consterne l'imagination et démoralise la conscience. — Tel est, mis à nu, le vrai Dieu de l'évolutionnisme".

3) Diesen Verdacht erweckt bei Kuyper sein rasches Aburteilen über naturwissenschaftliche Hypothesen, wie etwa die Keimplasma-Theorie von Weismann in Freiburg (nicht: „Weißmann in Straßburg" S. 26) oder über ein Wort wie das von Joh. Ranke: „Das Tierreich ist der zergliederte Mensch und der Mensch das Paradigma des gesamten Tierreichs." Bei Frommel finde ich einen Uebergriff darin, wenn er die Verwendung des Entwicklungsbegriffs als „principe d'interprétation" (s. oben S. 30 Anm. 1) schlechtweg zurückweist.

nur den Gegensatz zwischen Christentum und evolutionistischer Gottes- und Weltanschauung durchführen, sind sie, auch wenn ihre Schilderung im Einzelnen sich von rhetorischen Uebertreibungen und Konsequenzmacherei nicht freihält, doch in der Hauptsache durchaus im Recht.

In der That, so ist es: entweder evolutionistische oder christliche Weltanschauung! Steht doch die letztere in so klarer Bestimmtheit da, daß sie sich auch in scharfen Gegensatz zu andersartigen Weltanschauungen stellt. Im Mittelpunkt der christlichen Gottes- und Weltanschauung steht der Glaube an den zu seinem ewigen Reiche uns erlösenden und erziehenden Gott. Darin liegt einmal die Ueberzeugung von einem ewigen, überweltlichen Ziel, das uns gesteckt ist: wir sollen nicht nur Glieder der Naturwelt bleiben, auch nicht bloß Teil haben an den Kulturgütern, die durch Bearbeitung der gegebenen Welt gewonnen werden, sondern zu einem über die Welt sich erhebenden persönlichen Leben, zu einem Leben in geistiger Gemeinschaft mit Gott und unter einander gelangen. Dieses Ziel aber tritt zugleich als unbedingte Norm an uns heran, die uns eine Verpflichtung auferlegt und uns unserer Schuld überführt. — Weiter aber verbindet sich damit die Gewißheit einer die Welt und ihren Zeitenlauf beherrschenden Macht, eines überweltlichen, ewigen Gottes, der aber doch zugleich auf das höchste persönliche Bedürfen des Einzelnen in erlösender und erziehender Liebe eingeht und darin selbst persönlich ist. — Dieser Glaube aber weist endlich zurück auf die entscheidende Thesis, daß in dieser endlichen Welt selbst, und zwar in einer Persönlichkeit, die der Geschichte der Menschheit angehört, ewiges göttliches Geistesleben als wirklich und wirksam an uns herantritt, das auch uns aus Sünde und Elend zu erlösen, und zu einem geheiligten und beseligten, damit aber ewigen, überweltlichen Leben umzugestalten vermag. — Insgesamt aber liegt darin der Glaube an die Wirklichkeit einer Geisteswelt, die über dieser unserer Sinnenwelt besteht und zu deren Gliedern wir selbst erhoben werden sollen.

In allen diesen Gedanken aber liegt ein schneidender Ge-

gensatz gegen den Evolutionismus, vor allem gegen den naturalistischen Evolutionismus, und zwar auch dann, wenn er sich in der Form des Monismus durch idealistischen Gedanken einen gewissen Nimbus gibt. Denn er verwirft den Gedanken einer überweltlichen geistigen Bestimmung des Menschen: dieser ist nur ein vergängliches Glied der sich entwickelnden endlichen Welt, in deren Mechanismus hineingebannt; und auch wenn ihm der Monismus den Charakter des Geisteswesens zuerkennt, ist er doch schlechthin abhängig von den Gesetzen des Naturgeschehens. Darum ist auch hier keine Stätte für den christlichen Gedanken des Guten: nicht als ein unbedingtes Soll steht es für uns da, sondern nur das thatsächliche Herrschendwerden der altruistischen Triebe oder socialen Instinkte in der naturgemäßen Entwicklung der Menschheit nennen wir „gut". Damit fällt auch die christliche Anschauung von der Schuld. — Zur Illusion wird aber auch der Glaube an einen weltbeherrschenden, auf unsere Person sich beziehenden Gott; an seine Stelle rückt, wenn nicht der Weltäther, so doch der in der gesamten Welt lebendige Entwicklungstrieb, der alles Wirkliche in der Welt, Natur und Geistesleben, Heil und Verderben, Gutes und Böses gleichermaßen hervorquellen läßt[1]. — Mit dem christlichen Gottesbegriff schwindet endlich auch der Gedanke der Offenbarung in einer geschichtlichen Person und einer durch sie vermittelten erlösenden Wirksamkeit: ist doch nur die Gesamtwelt die Offenbarung der göttlichen Macht und ist doch eine Erlösung aus Welt, Sünde und Tod nur ein phantastischer Traum. In diesem Kampf kann es keinen Friedensschluß geben; es ist ein Kampf auf Leben und Tod zwischen dem Glauben an Gottes erlösende heilige Liebe und zwischen dem Glauben an die sich entwickelnde Natur.

Aber auch zu dem idealistischen Evolutionismus steht das Christentum in einem nicht aufzuhebenden Gegensatz. Zwar ist er dem christlichen Anschauungskreis in Einer Beziehung viel näher gerückt und innerlich verwandt. Denn er schmuggelt nicht erst nachträglich einen Sinn und Zweck des Weltgeschehens

1) Vgl. dazu die stimmungsvollen Schilderungen von O. Frommel, z. B. die oben S. 31 Anm 2 citirte Stelle.

ein, sondern in grundlegender Weise betrachtet er die Welt als gedankenmäßig geordnet und von geistigen Kräften durchwaltet, ja als Entfaltung der Weltidee. Daher gibt sich auch der idealistische Evolutionismus oft nur als eine Vergeistigung des Christentums. — Aber der Gegensatz zwischen beiden Gottes- und Weltanschauungen bleibt doch bestehen; und zwar bezieht er sich nicht etwa auf die bloße Vorstellungs form, sondern auf das Innerste des praktisch-religiösen Glaubens und Lebens. In dem pantheistisch gearteten, idealistischen Evolutionismus werden wir aufgefordert, uns der Geistesmacht zu getrösten, die sich erst in unserm eigenen Personleben zu Bewußtsein und Persönlichkeit emporringt und in anderen Persönlichkeiten zu immer klarerem Bewußtsein ihrer selbst gelangen wird; im Christentum dagegen sind wir mit unserem Vertrauen hingewiesen auf einen nicht erst werdenden, sondern ewigen Gott und können in unsern höchsten Anliegen uns betend an seine heilige, erziehende Liebe halten. Dort herrscht die Anschauung, daß der Mensch dazu bestimmt sei, seinen Beitrag zu dem Gesamtleben der Welt zu liefern, um dann als Einzelner wieder im großen All unterzugehen, nach dem Losungswort: „im Grenzenlosen sich zu finden, wird gern der Einzelne verschwinden"; hier dagegen die Ueberzeugung, daß die Persönlichkeit des Einzelnen zu einem ewigen Leben in Gottes Reich berufen ist. Dort ergeht zwar auch die Einladung an uns, daß wir an der Geschichte und ihren großen Gestalten uns begeistern, aber es sind lauter relative Größen, die uns dort begegnen, bedeutsam für ihre Zeit, in manchen Beziehungen auch für uns noch wirksam, aber doch hineingezogen in den Strom der Entwicklung, der über sie dahinrauscht; hier dagegen wird in der Geschichte selbst die Person Jesu Christi als Offenbarung von Gottes heiliger Liebe und als Quelle göttlichen Lebens aus dem Strom des Geschehens herausgehoben und als eine ewige und zur Ewigkeit erhebende Größe verkündigt.

Aber wir wollen uns nicht täuschen! mit allem dem haben wir nur den vorhandenen Gegensatz verkündigt, dagegen weder den Evolutionismus widerlegt, noch die Wahrheit des Christentums begründet. Wir wollen auch diese umfassende Aufgabe,

mit der sich die ganze Apologetik zu beschäftigen hat, hier nicht aufnehmen. Wohl aber müssen wir wenigstens den Punkt bezeichnen, auf den es bei der Entscheidung des Kampfes ankommt. — Nicht in erster Linie auf eine logische Kritik des Evolutionismus! Wohl kann man auch eine solche geben; man kann auf Schwierigkeiten hinweisen wie die: erst im Menschen soll im Lauf der Entwicklung ein Bewußtsein ihres Zieles zu Stande kommen; ist dann aber eine sichere Hinlenkung auf dieses Ziel denkbar ohne ein Bewußtsein davon? Oder: die Entwicklung der Welt wird mit hohen Worten als das wahrhaft Wertvolle angepriesen. Aber wertvoll für wen? Für den Weltgeist oder die Weltidee? sie kommen ja erst im Menschen zum Bewußtsein ihrer selbst! Oder für den die Entwicklung miterlebenden Menschen? Aber auch der Mensch kommt erst nach vielen Generationen zum Bewußtsein von der Herrlichkeit der Weltentwicklung; und es wird nicht lange dauern, so erreicht im Lauf der Entwicklung auch dieser unser endlicher Planet sein Ende und es kommt die Zeit, die D. Fr. Strauß (alter und neuer Glaube[8]. S. 227) mit den Worten schildert: „Dann wird notwendig alles, was die Erde im Lauf ihrer Entwicklung aus sich erzeugt und gleichsam vor sich gebracht hat, alle lebenden und vernünftigen Wesen und alle Arbeiten und Leistungen dieser Wesen, alle Staatenbildungen, alle Werke der Kunst und Wissenschaft, nicht bloß aus der Wirklichkeit spurlos verschwunden sein, sondern auch kein Andenken in irgend einem Geiste zurückgelassen haben, da mit der Erde natürlich auch ihre Geschichte zu Grunde gehen muß." Wenn aber diese Perspektive sich uns aufthut, wird dann nicht die Behauptung eines höchsten Wertes der Entwicklung zum inneren Widerspruch? Wer empfindet ihren Wert? Doch nur die wenigen Beglückten, die Aristokraten des Geistes, die das große und für viele so tragische Drama der Weltentwicklung zu verstehen und ästhetisch zu genießen vermögen! — Damit aber führt die logische Kritik schon über sich selbst hinaus, und in eine andere Frage hinein, in die Wertfrage. Aufs schärfste muß es bei der Auseinandersetzung zwischen Christentum und evolutionistischer Weltanschauung betont werden, daß auch der Evolutionis-

mus nicht als das reine Ergebnis der Wissenschaft dem christlichen Glauben gegenübersteht, sondern ebenso gut wie dieser ein Glaube ist, der sich in einer bestimmten Deutung des Gesamtsinnes der Welt bewegt. Diese Deutung aber kommt nur zu Stande in einer wertenden Beurteilung der Welt und des Lebens, das in ihr sich uns darstellt und uns zugänglich ist. Bei dieser Beurteilung ist Gemüt und Wille wesentlich beteiligt. — Die entscheidende Frage ist es in unserm Falle, ob wir dem überweltlichen Ziel, das uns das Christentum steckt, für uns selbst einen höchsten uns verpflichtenden Wert zuerkennen: weiter aber, ob wir in der Welt, in der wir leben, in der Geistesgeschichte der Menschheit mit ihrem Ringen nach Befreiung des Geistes von der Welt, in der Gemeinschaft von religiös-sittlichen Persönlichkeiten, in der wir stehen, vor allem in der Person dessen, aus dem diese Gemeinschaft ihr Glauben und Leben schöpft, eine zu jenem überweltlichen Ziel uns erlösende und erziehende Macht erkennen. Die Entscheidung darüber ist, so offen wir auch zugestehen, daß gewisse Gemüts- und Willensdispositionen hierin ihren großen Einfluß haben, in letzter Linie eine Gewissensentscheidung. Wenn sie zu einem klaren Ja auf unsere Frage gelangt, so zerreißt dieses Ja, in dem einen Punkte unseres eigenen Lebens gegeben, das uns bestrickende und umstrickende Netz des Evolutionismus: dann gibt es in der Welt nicht bloß ein unbewußtes Getriebenwerden, sei's nun von Naturgewalten oder von der geheimnisvollen Macht einer Idee, sondern freie persönliche That, sowohl des Empfangens als des Wirkens; nicht bloß rein thatsächlich sich herausgestaltende Entwicklungsziele, sondern Willensnormen und göttliche Zwecke; nicht bloß immanente Entfaltung natürlicher Entwicklungskräfte, sondern neue Anfänge eines höheren Lebens; nicht bloß Relativität endlichen Daseins, sondern Verwirklichung absoluter, ewiger Zwecke auch im einzelnen Menschen.

In einer These IV lassen sich diese Gedanken dahin zusammenfassen: Das Christentum mit seiner Gottes- und Weltanschauung steht in prinzipiellem Gegensatz zu dem Evolutionismus, nicht nur zu dem naturalistischen und monistischen, sondern auch zu dem idea-

listischen; die Frage, für welche der beiden Seiten wir uns zu entscheiden haben, ist nicht bloße Denkfrage, sondern Glaubens- und damit Gewissens- und Willensfrage.

IV.

Aber je klarer wir erkennen, daß das Christentum seinen Widerspruch gegen den Evolutionismus als Weltanschauung richtet, um so offener können wir zugestehen, daß es Raum läßt für die wissenschaftliche Untersuchung der Entwicklungsthatsache. — Die Wissenschaft stellte die Frage: in welchem Umfang findet innerhalb der gegebenen Welt eine gesetz- und stufenmäßige Fortbildung von niederen Daseinsformen zu höheren statt? Das Christentum als religiöse Weltanschauung aber hat weder die Aufgabe noch die Mittel, diese Frage zu beantworten. Es fragt nach dem in der Welt sich offenbarenden tiefsten Sinn und Grund alles Seins, nach dem Willen Gottes, und es gibt die Antwort, daß wir im Glauben eine heilige Liebe Gottes als Grund der Welt und unseres Lebens erkennen und damit den Sinn von Welt und Leben verstehen lernen. Aber inwieweit in dieser Liebe Gottes eine gesetz- und stufenmäßige Ordnung der Welt begründet ist und ihr dient, das läßt sich nicht aus dem Glauben selbst, sondern nur aus der Erfahrung entnehmen. Wir stoßen damit auf die wissenschaftliche Frage, die wir schon oben S. 23 ff. bestimmt und in ihre zwei Unterfragen, die teleologische und ätiologische, zerlegt haben. Nun wirkt allerdings bei der teleologischen Frage die religiöse Weltanschauung dadurch, daß sie als Endzweck der Welt das Reich Gottes erkennt, direkt ein auf die Feststellung der Zwecke oder Werte, die uns als Maßstab einer etwa vorhandenen Entwicklung dienen müssen; aber wie weit nun wirklich ein stufenmäßiger Fortschritt zu diesem Ziele hin in Natur und Geschichte stattfindet, das läßt sich, wie wir sahen (S. 25), nur auf Grund der Erfahrung sagen, also auch nicht durch ein religiöses Postulat erraffen. Noch deutlicher aber ist es in der ätiologischen Frage: kein Glaube kann uns Aufschluß darüber geben, in welchem Umfang und aus welchen

bestimmten Einzelursachen eine etwa konstatirte Stufenentwicklung sich gesetzmäßig erklären läßt; darüber zu befinden, ist Sache der wissenschaftlichen Einzeluntersuchung. Diese selbst aber ist in ihrer Arbeit in einer beständigen Bewegung begriffen. Der christliche Glaube muß die Geduld haben, dieser Arbeit der Wissenschaft zuzusehen; und auch die christliche systematische Theologie darf sich nicht eine Allwissenheit in diesen Dingen anmaßen. Sie darf nicht in die wissenschaftliche Erforschung der Entwicklungsthatsachen selbst zum Voraus hemmend eingreifen. Ein bemitleidenswertes Schauspiel, wenn sie ihre Dämme aufwirft, um die sich die Wissenschaft nicht bekümmert! Wohl hat sie ein Recht, das Gebiet zu umschreiben, auf dem die Wissenschaft legitimer Weise arbeitet, aber sie darf ihr nicht innerhalb dieses Gebietes selbst ein „Bis hieher und nicht weiter!" zurufen. Aber den Spott fordert sie auch dann heraus, wenn sie vorschnell auf die neuesten wissenschaftlichen Hypothesen, auch die der Entwicklungslehre, sich stürzt und diese in die christliche Glaubenslehre hineinzubauen versucht: sie setzt sich damit dem Schicksal aus, ebenso schnell wie viele dieser neuesten wissenschaftlichen Hypothesen zu veralten. Nur eins kann die christliche Dogmatik im Voraus thun: sie kann sich auf die wesentlichen Positionen des christlichen Glaubens besinnen und angesichts von neuesten auftauchenden Vermutungen zum Voraus klar machen, daß und wiefern die wissenschaftlichen Ergebnisse, ob sie nun so oder so ausfallen, den christlichen Glauben in seinem innersten Heiligtum nicht antasten, so lange sie sich auf ihrem berechtigten Gebiete bewegen; daß sie dagegen, wo sie wirklich jenes Heiligtum selbst verwüsten, die Grenze streng wissenschaftlicher Arbeit überschreiten und „in Weltanschauung machen."

Ein anonymer Recensent in der Leipziger Zeitung (vom 5. Mai 1898) hat meinem früheren Vortrag gegenüber bemerkt: der Verfasser „hat sich die merkwürdige Aufgabe gestellt, nachzuweisen, welche Stellung die christliche Glaubenslehre zu dem modernen Entwicklungsgedanken einzunehmen haben würde, in dem Fall, daß dieser siegreich vordringen sollte .... In einer sonderbaren Zeit leben wir jedenfalls: .... nun fangen auch noch die Dogmatiker an, statt eine Glaubenslehre zu schreiben, uns auseinanderzusetzen, was für

eine sie unter gewissen Umständen möglicher Weise vielleicht schreiben würden." Ihm erscheint meine Stellung offenbar als eine sehr schwankende; mir scheint sie die einzige feste und würdige Position zu sein, die bei einem noch gährenden Zustand der Wissenschaft und bei dem Auftreten vieler unbewiesener Hypothesen möglich ist. Sie bewahrt den Theologen vor dem widerlichen und lächerlichen Dilettantismus, wissenschaftliche Fragen entscheiden zu wollen, die er nicht oder nur halb versteht; sie läßt ihn vielmehr fest stehen auf seinem eigenen Boden, auf dem der Weltanschauungslehre. Sie schützt ihn auch dagegen, vor jedem neuen Fund zittern zu müssen, durch den etwa diese oder jene wissenschaftliche Hypothese, die der Theolog mit seinem Verdikt belegt hat, doch bestätigt werden könnte. Ist es z. B. in der Frage der Abstammung des Menschen die gesichertere Stellung, wenn man krampfhaft erklärt: dies Resultat darf nicht herauskommen und, was etwa dafür spricht, darf nicht wahr sein? oder steht man nicht viel fester, wenn man sich zum Voraus klar macht: selbst wenn die vermutete tierische Descendenz bestätigt würde, die bis jetzt noch nicht zwingend erwiesen ist, so wäre unser christlicher Glaube dadurch noch nicht zu Fall gebracht? — Und warum sollte die christliche Glaubenslehre durch jene reservirte Haltung irgendwie gehindert sein, die auf dem Grund des christlichen Glaubens erwachsenden Glaubenssätze über Gott, Welt und Leben positiv auszuführen? Nur um so reiner wird sie das thun können, wenn sie sich dabei aller Uebergriffe in ein fremdes Gebiet enthält! Und nur an den Punkten, wo es sich um die apologetische Frage handelt, wie sich das heutige wissenschaftliche Weltbild in das Ganze unseres christlichen Glaubens einfügen läßt, ist der Glaubenslehre gegenüber allen wissenschaftlich noch nicht ausgetragenen Streitigkeiten jene Zurückhaltung oder hypothetische Stellungnahme geboten.

Damit aber ist schon angedeutet, daß der christliche Glaube nicht nur freien Raum läßt für die Erforschung der in Natur und Geschichte vorliegenden Stufenentwicklung, sondern daß er sich auch stark und reich genug weiß, um die schon konstatirten und etwa noch zu konstatirenden Entwicklungsthatsachen

sich einzuordnen. Mit Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß der christliche Gedankenkreis selbst die Anschauung von einer Entwicklung in sich schließe. Weist doch schon die einfache Gleichnisrede Jesu darauf hin, daß das Reich Gottes, auch wenn es schließlich mit Wundermacht hereinbricht, doch hier auf Erden stufen- und gesetzmäßig sich auswirkt wie der Sauerteig und wachsen muß wie das Senfkorn oder wie die von selbst wachsende Saat (Marc. 4, 26—29). Und wie im Großen, so auch im Leben des Einzelnen: der Same des Wortes muß nach seinen inneren Gesetzen Wurzel schlagen, aufgehen und zur Frucht gelangen. Und wie das Gute, so hat auch das Böse seine Zeit, um heranzureifen, gleich dem Unkraut auf dem Acker; erst dann tritt das Gericht Gottes ein. Diese Gedanken sind auch im apostolischen Zeugnis nicht verloren; ja, dieses sieht auch in der außerchristlichen Menschheit eine stufen- und gesetzmäßige Vorbereitung auf das πλήρωμα τοῦ χρόνου; darauf hat uns schon unser geschichtlicher Ueberblick S. 4 geführt. — Aber auch abgesehen von diesen besonderen Anklängen an den Entwicklungsgedanken hat überhaupt die christliche Gottes- und Weltanschauung die Kraft in sich, die Erfahrungsthatsachen einer Entwicklung in sich aufzunehmen und zu verarbeiten; sie hat diese Kraft vermöge ihrer konsequent durchgeführten teleologischen Art. Im Christentum herrscht die Anschauung von einem ewigen Ratschluß Gottes, der im Zeitenlauf, in der menschlichen Geschichte seine Ausführung findet; das Ziel, auf das er hinweist, kommt also nicht bloß thatsächlich im Lauf des Geschehens heraus, sondern es ist der göttliche Weltzweck, um dessen willen und auf den hin alles geschaffen und geordnet ist. Eben damit aber rücken die Entwicklungsreihen, die wir in der Welt in Natur und Geschichte beobachten können, und die in irgend einer Beziehung wertvollen Ziele, die in ihnen verwirklicht werden, unter den Gesichtspunkt von Teilzwecken, die dem göttlichen Weltzweck eingeordnet sind. Die Entwicklungsfaktoren, durch welche jene Zwecke herbeigeführt werden, sind dann die Mittel und Werkzeuge, durch die er seinen Willen ausrichtet. Die Entwicklungsstufen und -gesetze endlich

sind die Ordnungen und Maße, an die sich Gott selbst in seinem Walten bindet.

Dieser Glaube tritt nicht etwa bloß auf als eine subjektive Beleuchtung des Weltgeschehens; sondern er lebt der Gewißheit, wirklich die höchste Realität, ohne welche diese unsere ganze Welt nicht wäre, also die schöpferische Macht Gottes selbst zu erkennen. Von dieser Schöpfermacht Gottes hängt aber nicht etwa nur das Ganze der Welt ab, sondern der Glaube schaut sie auch im einzelnen. Besonders einleuchtend tritt sie uns an den Punkten entgegen, an denen unser Auge keine Stetigkeit der Entwicklung, sondern nur einen saltus zu sehen vermag[1]), also da, wo organisches Leben auf dem Boden des anorganischen, Bewußtsein auf Grund des unbewußten Daseins, sittliches Gewissen statt des tierischen Bewußtseins, göttliches Wiedergeburtsleben statt des natürlichen Menschenlebens emporleuchtet. Denn an allen diesen Punkten ist es unmöglich, das Höhere aus dem Niedern abzuleiten, auch wenn man noch so viele Mittelglieder einzuschieben versucht. Nur dadurch vermögen wir das Höhere mit dem Niederen zu verknüpfen, daß wir in diesem schon eine Anlage annehmen, die auf das Höhere hinweist; damit aber führen wir nur eine selbst unerklärte Größe in die Erklärung ein, oder genauer noch, einen teleologischen Begriff, der das Ziel nicht aus den Ursachen, sondern die Ursachen aus dem Ziel verständlich zu machen sucht. Nun mögen wir zwar vorbehalten, daß jene „Anlage“ uns als ein Ursachenkomplex einst noch deutlicher werden mag, und wir mögen schon jetzt wenigstens die Bedingungen uns vergegenwärtigen, die zwar nicht die genügenden erklärenden Ursachen, aber die notwendigen Voraussetzungen des höheren Lebens sind. Wir mögen auch in Beziehung auf Gott uns zu der Ahnung erheben, daß für ihn auch da, wo für uns ein saltus und hiatus in der Entwicklung da ist, er aufgehoben sein mag; daß, um in theologischen Begriffen das Ueberschwängliche anzudeuten, etwa die Menschwerdung des Logos vorbereitet sein mag durch eine lebenschaffende und erleuchtende Wirkung desselben in der ganzen Menschheit, oder die Wieder-

1) Vgl. C. Stumpf, Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie. Festrede. Leipzig 1900. S. besonders S. 16 f. 19. 21.

geburt-schaffende Gnade durch ein Gnadenwirken Gottes an dem von ihm Erwählten. Ja wir mögen ahnend die Frage berühren, wie weit Gottes Auge das, was wir als zeitliche Entwicklung schauen, mit Einem Blick zusammenfaßt. Aber durch alle diese Gedanken und Ahnungen ist die Glaubensgewißheit nicht aufgehoben oder beeinträchtigt, daß an allen jenen Punkten Gott neue höhere Zweckgedanken gegenüber den vorangehenden Stufen verwirklicht[1]). Und nicht nur an diesen Punkten, sondern auch da, wo wir die Entwicklungsfaktoren und -gesetze zu schauen vermögen oder vermeinen, läßt sich diese gesetzmäßige Entwicklung unter den Glauben stellen, daß auch in ihr nur der schöpferische Wille Gottes stufenweise und geordnet seine Zwecke durchführt.

Ja, diese Glaubensüberzeugung selbst gibt erst dem Begriff der Entwicklung seine volle Geltung. Wenn dieser in unserer wissenschaftlichen Verwendung oft als ein bloßes logisches Schema erscheint, das wir anwenden, um ausgedehnte Kausalreihen uns übersichtlich zu ordnen, so gewinnt er im christlichen Glauben seine Realität. Er hat sie in Gott, der seinen göttlichen Ratschluß entfaltet. Dieser Ratschluß Gottes tritt an die Stelle der in der Luft schwebenden Idee, an welche die idealistische Philosophie den Begriff der Entwicklung geheftet hat. In Gott haben wir die Einheit, die, wie wir oben (S. 19—21) sahen, bei der Ausweitung des Entwicklungsbegriffs uns verloren zu

1) Diese Glaubensgewißheit gründet sich nicht etwa darauf, daß die kausale Erklärung an den bezeichneten Stellen versagt und den saltus und hiatus nicht auszufüllen im Stande ist. Eine solche klaffende Lücke in der kausal erklärbaren Entwicklung mag uns zwar den Anlaß geben, daß wir aus der ungelösten, vielleicht überhaupt unlösbaren Frage nach dem Woher? uns zu der Frage nach dem Wozu? erheben und in letzter Linie auf Gottes Zweckgedanken zurückgreifen. Aber den genügenden rechtfertigenden Grund hiefür bildet nicht die Lücke der kausalen Erklärung, sondern allein die Erkenntnis des Wertes, den die betreffenden Lebensstufen für die Verwirklichung des höchsten Zieles haben. Darum ist auch diese teleologische Erkenntnis nicht eine Begünstigung der „ignava ratio“, die es sich „in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen“ sucht (Kant) und mit der teleologischen Ueberzeugung die ätiologische Frage erledigt wähnt; sondern sie hindert uns in keiner Weise, die ätiologische Frage unermüdlich weiter zu verfolgen.

gehen droht, als eine Einheit nicht bloß in der Idee, sondern in einem Subjekt. Darum, wenn wir im vorigen Abschnitt den Gegensatz des Christentums gegen den Evolutionismus betont haben, so behauptet mit gleichem Recht unsere These V: „Dagegen ist das Christentum offen für die ätiologische und teleologische Feststellung einer Entwicklung auf den verschiedenen Gebieten der Wirklichkeit; nur verlangt es die Einordnung der gefundenen Entwicklungsthatsachen in seine umfassende, teleologisch geartete Gottes- und Weltanschauung.

Die konkrete Durchführung dieser prinzipiellen Gedanken auf den einzelnen Gebieten der wirklichen Welt, der Natur, der Geschichte, des Einzellebens, unterlasse ich hier und verweise auf den früheren Vortrag. Aber blicken wir hier am Schluß nochmals auf den Anfang zurück. Dort vergegenwärtigten wir uns Plato als den Philosophen, der in allem Werden nur die ewig sich gleich bleibenden, immer aufs Neue in unserer wirklichen Welt abgeschatteten Ideen aufsucht und sein Interesse in ihrer Erkenntnis aufgehen läßt. Unser Interesse wendet sich dem lebendigen Geschehen zu und dem, was es Neues hervorbringt. Aber auch wir fragen nach einem ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht. Wir finden ihn glaubend in den göttlichen Zweckgedanken, die nicht nur wie die platonischen Ideen in endlosem Schattenspiel ihre Projektion in diese Zeitenwelt werfen, sondern die sich in dieser Welt und ihrer Geschichte vor unsern Augen und uns zu gut stufenweise verwirklichen. Sie alle aber haben ihre Einheit in dem ewigen Ratschluß der göttlichen Liebe, der in der Welt zu seiner allmählichen Offenbarung und Durchführung gelangt. So hat unser Glaube inmitten des Stroms der zeitlichen Entwicklung seinen festen Stand und sicheren Ruheort in dem Gott, von dem wir bekennen: ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

Grundprobleme der Ethik.

Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik

von

Dr. Ernst Troeltsch.

—

1.

Die Ethik hat in den prinzipiellen wissenschaftlichen Bemühungen der Gegenwart einen immer breiteren Raum erobert, weil die Zerfaserung und Aushöhlung allmählich aller überkommenen Kulturwerte, die die Folge der Auslieferung des Geistes an die Natur und des historischen Relativismus ist, aufs dringendste eine Reorganisation unserer ethischen Grundbegriffe fordert. Von dieser Nötigung her ist auch das Religionsproblem wieder stärker in den Mittelpunkt der Betrachtung gezogen worden, das mit dem Mißtrauen gegen alle idealistische Metaphysik und Spekulation und mit der Wendung der Religionswissenschaft zur rein empirischen Religionsgeschichte lange Zeit fast eliminirt zu sein schien. Die Ethik als Lehre von den letzten Zielen und Zwecken des menschlichen Daseins kann nicht sein ohne Auseinandersetzung mit den großen Weltanschauungen, aus denen sich die Bewertung des Daseins und des Menschen erst ergiebt oder ohne welche eine solche Bewertung des festen Haltes entbehrt. Auf der einen Seite regt sich nun freilich in dieser Fragestellung der alte naturalistische und relativistische Gegensatz gegen jede religiöse und metaphysische Denkweise, wobei jedoch, seitdem Nietzsche die radicale Konsequenz der Beseitigung jeder religiös-idealistischen Grundlage gezeigt hat, die positivistische Ethik des religionslosen Altruismus immer blassere

Farben zeigt. Das Werk Nietzsches wird für diese Ethik in immer höherem Grade eine auflösende Krisis bedeuten. Denn erst er zeigt die vollen Konsequenzen der Beseitigung Gottes und aller überempirischen und überindividuellen geistigen Ordnungen aus der Welt und damit aus der Ethik. Auf der andern Seite aber führt die Ethik zu einer immer stärkeren Heranziehung prinzipieller metaphysischer und geschichtsphilosophischer Betrachtungen, mit denen das grundlegende Verhältnis der gegebenen Stofflichkeit und der geistigen Werte, der geschichtlichen Mannigfaltigkeit und des geltenden Ideals festgestellt werden soll, und die naturgemäß immer ein Element der prinzipiell-idealistischen Weltbetrachtung und damit der Religion enthalten. Von hier aus wird dann auch die prinzipielle Aufnahme des Religionsproblems sich immer dringender darbieten. Es giebt keine andere Befestigung geltender Werte als in einem Glauben an die Herrschaft der Idee über die Wirklichkeit, und ein solcher Glaube wird sich nicht durchbilden und begründen können ohne Auseinandersetzung mit dem Problem der historischen Religionen. So sind für die Zukunft zweifellos erneute Forschungen und Bemühungen um die Religion zu erwarten.

Dieser zukünftige Gang der Dinge mag hier auf sich beruhen. Nicht auf seinen Verlauf, sondern auf die in ihm erwachsende und aus der breitesten Gedankenarbeit hervorgehende Problemstellung kommt es an. Das Wesen dieser Problemstellung aber ist, daß *die Ethik die übergeordnete und prinzipiellste Wissenschaft ist*, in deren Rahmen die Religionswissenschaft sich einfügt. Nicht von einer wie immer gearteten Metaphysik aus, die selbständig durch ihre Begriffe das Wesen der Welt enthüllte, nähert man sich dem Religionsproblem, sondern von dem allgemeinen ethischen Problem der letzten Werte und Ziele menschlichen Lebens und Handelns nähert man sich den darin eingeschlossenen religiös-metaphysischen Gedanken und bestimmt dann wieder von ihrer Entwickelung aus die genauere ethische Wertung. Psychologische, historische und erkenntnistheoretische Erkenntnisse vereinigen sich zu einer Werttheorie, und in dieser Werttheorie werden die metaphysisch-religiösen Grundlagen aufgedeckt, die in ihr enthalten sind, und die dann zu etwaigen anderweitig sich er-

gebenden metaphysischen Ansätzen in Beziehung treten mögen, die aber jedenfalls in erster Linie als Voraussetzungen und bedingender Inhalt der Wertsetzungen und ihrer Beurteilung in Betracht kommen[1]).

Was so in bemerkenswerten Richtungen der allgemeinen Ethik hervortritt, das hat seine Parallele in der theologischen Ethik. Dabei handelt es sich nicht um Abhängigkeit, sondern um spontan übereinstimmende Wirkung der lange bestehenden allgemeinen Grundlagen des Denkens. Die altchristliche Theologie hat der Ethik nirgends prinzipielle Aufmerksamkeit geschenkt und nirgends eine wissenschaftliche Darstellung versucht, die der der religiösen Metaphysik und der davon bestimmten Dogmen entspräche. Aus der Feststellung der religiösen Wahrheit flossen die ethischen Konsequenzen von selbst, und die Ethik konnte um so mehr ihrer urwüchsigen Form als Sitte und Gewissensurteil überlassen werden, als die christliche Ethik mit den naheverwandten stoischen und platonischen Anschauungen im Begriffe des natürlichen Sittengesetzes zusammenfloß und somit als etwas von Natur feststehendes betrachtet werden konnte. So hat es sich für die alte Kirche nur um Feststellungen einzelner problematischer Anwendungen oder um erbauliche Seelenleitung gehandelt. Nur die Satzungen der Orden, die Praxis des Bußwesens und später des Beichtwesens haben die Zusammenfassung ethischer Bestimmungen herbeigeführt. Als dann die katholische Kirche ihre die gesamte Kultur beherrschenden Ansprüche und ihre die Seelenleitung bedingenden Grundsätze in die großen Systeme zusammenfaßte, da haben diese die gesamte Weltanschauung und Kultur darstellenden Systeme natürlich einer Ethik nicht entbehren können, aber sie haben auch hier die Ethik in Identifizirung des sittlichen Naturgesetzes mit der aristotelischen Ethik als eine selbständig gegebene, von der Kirche zu acceptirende und nur durch ihre höheren Gesichtspunkte zu modifizirende Größe betrachtet. Eine christliche Ethik aus den christlichen Grundgedanken selbst zu entwickeln, haben sie nirgends beabsichtigt. Die Christlichkeit der Ethik bestand in der Unter-

1) Vgl. Goldstein, Das Grundproblem der Gegenwart 1899 u. Vierkandt, Naturvölker und Culturvölker 1896.

ordnung aller aus dem natürlichen Sittengesetz entspringenden Zwecksetzungen unter den Endzweck der Kirche, in der Darbietung der sakramentalen Gnadenkräfte zur Erfüllung dieser sittlichen Forderungen, in der priesterlichen Gewissensforschung und Seelenleitung, die die richtige Anwendung des Naturgesetzes und die Vermittelung mit besonderen christlichen Pflichten für jeden konkreten Fall lehrte, und in dem Aufweis der besonderen durch die Gnade bewirkten heroisch-asketischen Leistungen, die nun freilich ihrerseits aus dem christlichen Gedanken und nicht aus dem Naturgesetz folgten, vielmehr dieses mit asketischen und mystischen, aus der dualistischen Transzendenz des eigentlichen ethischen Zieles folgenden Geboten ergänzten und überboten. Wie in der Dogmatik die immanente natürliche Metaphysik und die geoffenbarte übernatürliche, so stehen in der Ethik das natürliche Sittengesetz und die besonderen Ratschläge und Gnadenleistungen sich gegenüber, in der sündigen Welt geschieden und daher vom Menschen unvereinbar, aber in der göttlichen Vernunft beiderseits eins und übereinstimmend. Dabei ist es in der katholischen Ethik bis heute verblieben: eine aus dem Begriff der alles geschöpfliche Maß transzendirenden Uebernatur und Gnade und dem entsprechenden Zweck der Teilnahme am Wesen Gottes fließende Ethik der Gnadenversittlichung, der Askese, der Contemplation, der Carität ist kombinirt mit einer aus dem natürlichen Zweck geschöpflichen Daseins folgenden natürlich-philosophischen Ethik, die die weltlichen Interessen des Familienlebens, des Privatlebens, des Staates, der Wirtschaft, der Wissenschaft und der Kunst regulirt, und der Dualismus beider Sittlichkeiten hat seinen Grund im Dualismus des göttlichen Wesens selbst, das in der Schöpfungswelt seine Natur und in der Gnadenwelt seine Uebernatur offenbart[1]).

Ist es derart in der kirchlichen Theologie zu einer prinzi-

1) Vgl. hierzu Meine „Vernunft und Offenbarung bei Gerhard und Melanchthon" 1891, die Artikel der P. R.E. „Aufklärung", „Deismus", „Moralisten, englische", die Gedächtnisrede „Richard Rothe" 1899, die Anzeige von Seebergs „Dogmengeschichte" Gött. Gel. Anzg. 1901 S. 21—30 und den Essay „Leibniz und die Anfänge des Pietismus" in dem Sammelwerk „der Protestantismus am Ende des 19. Jahrh.".

piellen Ableitung der spezifisch-christlichen Sittlichkeit aus den christlichen religiösen Grundgedanken nicht gekommen, sondern nur zu einer kirchlichen Modifikation der als Ausdruck des natürlichen Sittengesetzes betrachteten Ethik des Aristoteles oder zu einer aristotelisch-spätantiken Modification der Gnaden- und Kirchenmoral, so ist es dazu auch bei den Reformatoren nicht gekommen. Allerdings haben sie mit der Zertrümmerung des katholischen Kirchenbegriffes und der Idee einer kirchlich geleiteten Weltkultur, mit der Aufhebung des katholischen Kompromisses von Kirchenlehre und Vernunft und dem Rückzug auf die ausschließlich biblischen Gedanken, mit der Notwendigkeit prinzipieller Revision und eines reinen, spezifisch christlichen Neubaues auch den Antrieb empfunden, aus dem rein biblisch-paulinischen Gedanken ohne alle Anleihen eine spezifisch christliche Ethik, die Ethik der justitia spiritualis oder des vom Glauben erfaßten Geistbesitzes, auszuführen. Der Glaube an den zum Menschen sich herabbeugenden gottmenschlichen Erlöser und an die gerade in dieser Selbstentäußerung sich offenbarende vergebende und versöhnende göttliche Gnade versetzt den Menschen durch das Evangelium von der Sündenvergebung aus der Sphäre der Angst, des Trotzes, der Sündhaftigkeit und Weltliebe in die Sphäre des freudigen und beseligenden Gottvertrauens, in die trotz aller Sünde unerschütterliche Gewißheit der Gottesgemeinschaft und giebt damit die Kraft zur Gottesliebe und Bruderliebe. So ergiebt sich aus dem Glauben eine unbedingte souveräne Freiheit des Gemütes von allen irdischen Zwecken und Ordnungen jeder Art und ebenso eine unbedingte Nötigung zum Liebesdienst an jedermann, um welcher Liebe willen allein die Unterordnung unter weltliche Ordnungen und Gewohnheiten gefordert werden kann. Allein bei diesem Programm ist es nicht geblieben und konnte es nicht bleiben. Aus ihm ist keine reine und spezifisch christliche Ethik entwickelt worden. Man vermochte eben von hier aus keine Stellung zu den Kulturproblemen zu gewinnen, die in der Sphäre der weltlichen Interessen lagen, und die dabei zugleich so selbständige Werte darstellten, daß sie nicht unmittelbar aus der justitia spiritualis, d. h. aus der sittlichen Idee des Christentums abgeleitet werden konnten. Bei dem

wissenschaftlichen Horizont der Spätantike, den der Humanismus und die Reformation mit der Scholastik teilten, blieb nichts anderes übrig, als ebenso wie die Scholastik auf das sittliche Naturgesetz, d. h. auf die stoisch und platonisch interpretirte aristotelische Ethik zurückzugreifen, in deren Rahmen das ganze politische, wirtschaftliche und wissenschaftliche Leben eingetragen wurde zugleich mit den Grundideen des sich eben durchsetzenden römischen Rechtes. Das sittliche Naturgesetz ist die Forderung der Vernunft und identisch mit dem Dekalog, der nur eine kurze Zusammenfassung, ein göttlicher Auszug aus dem Naturgesetz ist. Es ist das Sittengesetz des Urstandes und das Sittengesetz Christi, der ja nur den Dekalog bestätigt und erneuert. In der Gestalt, die es bei den Heiden und Nichtchristen hat, ermangelt es nur der Einsicht in die Forderung der motus spirituales, d. h. der das Handeln eigentlich erst gottwohlgefällig machenden Motive der Glaubensliebe und des Glaubensvertrauens zu Gott. So ist das sittliche Naturgesetz als der Träger der Ordnungen in Familie, Staat und Gesellschaft eine wertvolle externa disciplina, die die Roheit des natürlichen Menschen bricht und ihn für die Gnadensittlichkeit vorbereitet, sowie ein Mittel zur Vorbereitung auf die Sündenerkenntnis und die Bekehrung, indem es schon aus natürlichen Mitteln die Sündhaftigkeit aufdeckt. Ist der Mensch aber in der Bekehrung zum Glauben gekommen, dann besitzt er durch den heiligen Geist die motus spirituales, die wahrhaft sittlichen Motive freier Gottesliebe, mit denen er die praktischen Forderungen des sittlichen Naturgesetzes in der Thätigkeit seines ihm durch Obrigkeit, Recht, Sitte, Zunft und Stand angewiesenen Berufes beseelt. Auf dieser Grundlage erhebt sich die protestantische Ethik als Ausführung der aus dem Evangelium verstandenen und aus der Kraft des Evangeliums erfüllten lex naturae. Die religiösen Elemente werden aus der Glaubenserfahrung abgeleitet und ergeben von sich aus lediglich eine bestimmte Haltung des individuellen Gemütes und eine unbegrenzte um der Gottesliebe willen geübte Liebesgemeinschaft. Aber die hiermit gesetzte Gesinnung setzt als ihren Spielraum voraus die von der lex naturae aus gewordenen und zu beurteilenden weltlichen Zwecke, Berufe und

Ordnungen, die hierbei im Sinne des werdenden Beamtenstaates und des Feudal- und Zunftstaates als selbstverständliche, dem Individuum übergeordnete Zustände betrachtet werden. Die durch Ueberlieferung, ethische Theorie und patriarchalische Empfindung festgelegten Lebensverhältnisse erscheinen als Beruf, wie schon in der scholastischen Ethik, und dieser von der modernen, individuellen Freiheit und Beweglichkeit noch völlig unberührte Begriff des Berufes bildet den Spielraum, den die christliche Ethik als selbstverständliche und von ihr geforderte Voraussetzung betrachtet und zu dem die protestantische Ethik keine besonderen asketischen Ausnahme-Leistungen hinzufordert. So wird aus der justitia civilis die justitia spiritualis. Der Dualismus zweier Quellen der Ethik ist daher auch hier behauptet, und zwar in der Form, die schon von den ältesten mit Philosophie und Ethik der Welt ihren Kompromiß schließenden Theologen, den Apologeten, gewonnen und die von der Scholastik bloß bis zur Umfassung aller Probleme einer Weltkultur ausgeweitet worden war. Trotzdem ist diese Ethik etwas wesentlich anderes, als die katholische. Von dem Dualismus der katholischen Ethik und Weltanschauung unterscheidet sich dieser protestantische durch die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Natur und Uebernatur, durch den einheitlichen Gedanken von Gott und dem Zwecke des Menschen, d. h. durch den andersartigen Begriff der Gnade. Der im Glauben an Gottes Gnade aus den motus spirituales handelnde Mensch ist als solcher das Ziel des der irdischen Geschichte zugekehrten göttlichen Willens. Er ist der an sich natürliche, wesenhafte Mensch, wie er im vollkommenen Urstand geschaffen war, und wie ihn die Erlösung wieder herstellt. Nicht eine aus besonderer Gnadenwillkür Gottes entspringende besondere Gnadengabe der das Maß der Creatur überschreitenden Participation am göttlichen Sein, sondern die aus dem Wesen des göttlichen Liebeswillens unmittelbar entspringende Bestimmung des Menschen ist die christliche Sittlichkeit. Daher der Unterschied der katholischen und protestantischen Urstandslehre und der Unterschied der katholischen und protestantischen Erlösungs- und Gnadenlehre. Das Ideal des Menschen ist der in den natürlichen Schöpfungsformen sich bewegende Glaube, der die Schöpfungs-

ordnungen anerkennt und mit seiner Gottesliebe, seinem Gottvertrauen und seiner Nächstenliebe beseelt, und die Gnade ist die Herstellung des Glaubens durch die Offenbarung und Verbürgung der göttlichen Liebes- und Gnadengesinnung gegen den sündigen Menschen. Daher ist die Gnade nicht gebunden an Kircheninstitut und Sakramente als materielle Vehikel der Uebernatur, sondern lediglich an das Wort, d. h. an die Verkündigung von der Gnade Gottes in Christo, und daher ist die Erlösung nicht vor allem die Einflößung der Uebernatur, sondern die Herstellung der Natur aus ihrer Verderbnis und Lähmung durch die Sünde. Der Dualismus hat seinen Grund nicht darin, daß eine normale Beziehung Gottes auf die Creatur und eine außerordentliche Ueberschreitung dieser natürlichen Beziehungen durch Mitteilung einer die geschöpflichen Schranken sprengenden Approximation an das göttliche Sein kombinirt wird, sondern in der Sünde, die die Natur des Menschen und die normale Beziehung Gottes auf ihn zerstört und die Wiederherstellung der Natur notwendig macht. So ist der Protestantismus ein starker Schritt zur Immanenz des Sittlichen und Religiösen in den natürlichen Denk- und Lebensformen. Aber wie in der Dogmatik der Dualismus der Offenbarung und der Vernunft, des Spezifisch-Christlichen und des Allgemein-Menschlichen bleibt, so bleibt in der Ethik der Dualismus der Glaubenssittlichkeit und des sittlichen Naturgesetzes, das zugleich Naturrecht und Staatslehre umfaßt. Ja, der Dualismus zwischen Offenbarung und Vernunft ist so selbstverständlich und so beherrschend, daß er als Grundlage der Dogmatik überall in erster Linie behauptet wird, und daß von ihm aus die Doppelheit der Quellen der Ethik wie etwas selbstverständliches erscheint, obwohl ein Dualismus natürlicher und übernatürlicher Dogmatik leichter zu ertragen ist, als der Dualismus solcher doppelter Motivirung des Handelns. Aber das letztere kommt auch nicht zum Bewußtsein. Die Ethik steht noch vollständig im Schatten der Dogmatik, und das Problem wird immer in erster Linie von Seite der Dogmatik angefaßt. Ist hier aus der Offenbarung als einer völlig genügenden und völlig deutlichen Quelle die Grundanschauung von Gott, Welt, Mensch und Erlösung gewonnen, so ergeben sich von

diesem festen Punkte aus die Hauptkonsequenzen für die Auffassung der Ethik in der Lehre von Bekehrung, Wiedergeburt und vom letzten sittlichen Ideal der Liebe. Diese Consequenzen kann dann die Praxis und die Casuistik auf die Forderungen der natürlichen Ethik anwenden, wie sie im Zusammenhang ihrer Schultradition von Philosophen und Juristen aus der lex naturae und damit ja auch aus dem göttlichen Willen entwickelt werden. Eben deshalb bedarf es keiner eigentlich prinzipiell die Sache behandelnden, selbständigen Ethik, obwohl an sich gerade die Theorie von den zwei Quellen dazu dringend hätte auffordern können. Aber dazu ist noch kein Anlaß, da die Ethik noch dem Gebiet des Subjektiven und der Anwendung und die Religion noch dem Gebiet des allein schlechthin Objektiven, der autoritären Offenbarung, angehört. Das Problem von der Ethik aus anzugreifen hatte unter diesen Umständen keinen Sinn, und niemand ist daher auch auf diesen Gedanken gekommen.

Dieses Problem mußte aber zur Empfindung kommen, und damit mußte die Ethik zu größerer Selbständigkeit gelangen, und von den hierbei zur Empfindung kommenden Problemen der Ethik aus mußte das ganze Verhältnis von Ethik und Dogmatik und damit die ganze Auffassung der Theologie verwandelt werden.

Mit dem Schwinden der Selbstverständlichkeit der patriarchalischen Lebensformen des konfessionellen Territorialstaates und mit dem freien Anbau einer unabhängigen, neue Wege suchenden Analyse der allgemeinen ethischen Begriffe wurde der Dualismus zum Riß und zum Problem. In erster Hinsicht hat der Pietismus als die Herausstellung der streng christlichen ethischen Ideen gegenüber der verweltlichenden Kultur und der Puritanismus als der Versuch der Aufrichtung eines rein christlichen Gemeinwesens die christliche Ethik in ihrer Sprödigkeit gegen die Welt und gegen die Kulturzwecke erwiesen. Der Pietismus ist zwar zunächst die Gegenbewegung gegen die orthodoxe Verknöcherung der dogmatischen Theologie und gegen das neue opus operatum der Amts- und Sakramentstheologie. Aber er hängt doch auch eng mit den Ver-

änderungen des allgemeinen Lebens zusammen, mit der Opposition gegen die zunehmende Säkularisation des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens. Der Staat wird souverän und weltlich, militärische Gesichtspunkte und der französische esprit mondain beherrschen ihn, die geduldige und selbstverständliche Fügung in die patriarchalischen Ordnungen schwindet. Dem gegenüber wirft das in großen Krisen und Schicksalen belebte religiöse Gefühl sich ganz auf die Innenwelt und damit auf das Zentrum der christlichen Ethik, auf die Grunderfahrung der Bekehrung und Wiedergeburt und auf eine ausschließlich von christlichen Motiven geleitete Ethik. Das uralte Problem der christlichen Ethik, wie die rein religiöse Ethik mit ihrer Konzentration auf Gott und die Gemeinschaft der in Gott Verbundenen sich zu den Gütern und Zwecken des Weltlebens, zu Staat und Recht, Krieg und Zwang, Kunst und Wissenschaft verhalte, wacht wieder auf und wird strenger und ausschließender entschieden, als es die reformatorische Glaubens- und Berufssittlichkeit vermochte. Aehnlich wie auf dem Kontinent ist der Verlauf in England, wo der zurückgedrängte strenge Calvinismus zu einem Interregnum gelangt, das er zur Aufrichtung eines rein aus christlicher Ethik inspirirten Staates benutzt. Hatte er aber schon hierzu reichliche Anleihen bei dem alten Testamente machen müssen, also mit den rein christlichen Prinzipien nicht auskommen können, so war der Widerspruch zwischen den christlichen Ansprüchen und der thatsächlichen, vom Zwang der weltlichen Dinge erfaßten Politik ein Hauptgrund für die Unmöglichkeit der Behauptung eines solchen Staatswesens, und die prinzipiellen ethischen Untersuchungen der englischen Moralisten stehen mit dieser Abwendung von dem Experiment eines christlichen Staates und einer rein christlichen Gesellschaft in nahem Zusammenhang. Mandevilles berüchtigte Bienenfabel ist nichts als die Nutzanwendung hiervon. Noch wichtiger aber ist das zweite, die eben hiermit hervortretende selbständige Neuuntersuchung der ethischen Grundbegriffe, die nicht bloß die theologische Gebundenheit, sondern auch die peripatetische Schultradition verläßt, und die nicht umsonst in dem England der Restauration und der folgenden liberalen Regierung ihren Hauptanstoß empfangen hat. Hier wurde unter Zurückstellung

des kirchlichen supranaturalen Sittengesetzes und der kirchlichen Psychologie einer supranaturalen Versittlichung der Begriff des sittlichen Gesetzes, der sittlichen Einsicht, des sittlichen Gefühls im Sinne empirisch immanenter Psychologie und in der Anwendung auf die gesamte Breite der menschlichen Zwecke untersucht. Mochte man hierbei nun zu intuitionistischen oder eudämonistischen Theorieen gelangen und mochte man noch so nahe Beziehungen zu der geoffenbarten Sittenlehre suchen, immer handelte es sich um eine selbständige und originale Fortbildung der antiken Ethik, die nicht mehr möglichst rasch in die theologische einmündete, sondern die die Gesetze und Zwecke des Handelns im Kulturleben auf ihren sittlichen Grund und Charakter untersuchte und dabei in Wahrheit trotz aller Kompromisse von dem Geiste der kirchlichen sich weit entfernte. Damit wurde nun aber das Sittliche in seinen Grundbegriffen zum Problem, und es trat die Ethik aus dem Schatten der Dogmatik und religiösen Metaphysik als selbständige Wissenschaft mit verwickelten und folgenreichen Problemen hervor. Daraus hat sich dann die ganze moderne philosophische Ethik entwickelt. Aber auch für den theologischen Betrieb der Ethik war diese wissenschaftliche Neubildung von hoher Bedeutung. Die aristotelische Ethik zerfiel und war nicht mehr selbstverständliche Grundlage, die christliche Sittlichkeit trat in Spannung gegen die psychologische Immanenz der neuen Auffassung und gegen die Schätzung weltlicher Güter als unabhängiger Selbstzwecke. Nun wurden die ethischen Grundbegriffe zu selbständigen und zunächst für sich zu behandelnden Problemen. Eine ethische Apologetik erhob sich neben der Dogmatik, und mit alledem entstand jetzt erst eine Disziplin der theologischen Ethik, die eigene Probleme und grundlegende wissenschaftliche Controversen relativ unabhängig von der Dogmatik zu entscheiden hatte, ja die bald die Probleme vor ihr eigenes Forum zog.

Für die Gestaltung der theologischen Ethik erhob sich nun aber damit noch ein besonderes Problem. Sie hatte bisher so sehr im Schatten der Dogmatik gestanden, daß sie an eine gesonderte und selbständige Behandlung nur ganz ausnahmsweise denken konnte. Aber sie hatte sich zugleich doch auch so ein-

fach und durchgreifend von der Dogmatik unterschieden, daß eine gesonderte Behandlung andererseits zur Abgrenzung doch auch gar nicht nötig schien. Behandelte die Dogmatik in dem dogmatisch-intellektualistischen Sinne der Orthodoxie die credenda, die in der inspirierten Bibel ihr eigenes Prinzip hatten und daher ganz selbständig aus dieser entnommen werden konnten, so behandelte die Ethik die facienda, die ebenfalls in Gestalt des Dekalogs und seiner Näherbestimmungen aus der Offenbarung gewonnen wurden, und deren Ausspinnung zu der in ihnen enthaltenen Fülle der lex naturae man der peripatetischen Scholastik überließ. So waren beide auch bei gemeinsamer Behandlung doch leicht an einem sehr handfesten Kennzeichen zu unterscheiden. Das wurde aber anders, nachdem mit der Analyse der ethischen Grundbegriffe und der Bildung eines neuen Allgemeinbegriffs des Sittlichen, von dem aus die verschiedenen Typen des konkret-historisch Sittlichen erst geprüft werden sollten, auch die Religion in eine ähnliche Analyse hineingezogen worden war, die auch ihrerseits von dem Streit der Konfessionen und dem religionsgeschichtlich erweiterten Horizont ihre Impulse erhielt und einen allgemeinen, psychologisch begründeten, das Christentum einschließenden Religionsbegriff suchte. Dieser Religionsbegriff fand sein Charakteristikum darin, daß er die Religion als ein wesentlich praktisches Verhalten des menschlichen Geistes bestimmte, das nur als Voraussetzung und Folge gewisse Wahrheitssätze enthält, das aber seine eigentliche Legitimation in praktischen Leistungen aufweist. Diese praktischen Leistungen selbst aber vermochte man im Ganzen nur in Verstärkungen und Begründungen des Sittlichen zu sehen. Damit geriet die Religionswissenschaft in wachsende Abhängigkeit von der Ethik, ihren Problemstellungen und ihren begrifflichen Lösungen. Das Ergebnis war die engste Verbindung des Moralischen und Religiösen und die Rekonstruktion der erschütterten Dogmatik vom Boden der Ethik aus, wobei es gleichgiltig war, ob man mehr von pietistisch-mystischen oder rationalistisch-eudämonistischen Voraussetzungen ausging. Eine undogmatische oder erst sekundär-dogmatische Religion als Stütze und Kraft der Moral und die Ethik als die die Dogmatik in

sich schließende Fundamentalwissenschaft ist die Konsequenz, die wenigstens von den bedeutenderen Denkern gezogen wurde. Dabei ist die Ethik in Fortwirkung der grundlegenden neuen Auffassungen überwiegend subjektiv und individualistisch gedacht als Lehre von den subjektiven Bestimmungen des handelnden Willens. Den Höhepunkt dieser Betrachtungsweise bildet die Kantische Ethik, die mit dem gesamten System des großen Denkers auch das Sittliche dem Bann des Naturhaften, Relativen und Zweckmäßigen entreißt, sie als Lehre von den apriorisch notwendigen Bestimmungen des subjektiven Willens darstellt und, indem er so in der Ethik den überempirisch-idealen Charakter hervorhebt, um so entschlossener den religiösen Gedanken den Voraussetzungen dieser Ethik unterwirft. So behandeln Kant und die Kantianer die Ethik der notwendigen, aber durchaus subjektiven Willensbestimmungen durch reine praktische Vernunft als die Grundwissenschaft, von der aus sie die Religion als Hinzufügung der metaphysischen Garantieen für den Sieg des Sittlichen über die phänomenale Welt und ihre Gesetze begreifen. Das Christentum ist ihnen die Zusammenfassung dieser zugleich ganz begrifflich-notwendigen und doch zugleich ganz subjektiven Moral und die Vollendung dieser Moral durch die in ihr liegenden und an sie anzuknüpfenden metaphysischen Postulate einer ausgleichenden Gottheit und eines jenseitigen Lebens.

Diese Sachlage wurde zwar verändert durch die neuen Wege, welche die Analyse der Religion weiterhin einschlug, aber ohne doch den praktischen Charakter der Religion und das Prinzip der psychologischen Analyse der Religion als einer allgemeinen Erscheinung aufzugeben. Von Hamann, Herder und Jacobi vorbereitet, erhob sich die neue epochemachende Bestimmung des Religionsbegriffes bei Schleiermacher, de Wette und Hegel, die die Religion in ihrer Eigentümlichkeit gegenüber der Moral wie gegenüber der Metaphysik als eine zentrale Stellungnahme der ganzen Persönlichkeit zum Sein und Wesen der Wirklichkeit, als erfahrungs- und erlebnismäßiges Innewerden von einem absoluten geistigen Gehalt und Sinn des Daseins, verstanden. Damit wurde dann wieder im Gottesgedanken und im Begriff des religiösen Zweckes einer Erhebung des Gemütes in das göttliche Leben eine selbständige, objective

Bestimmung des Handelns gefunden. Indem aber so der Begriff eines durch den religiösen Zweckgedanken inhaltlich bestimmten Handelns wieder aufgestellt wurde, veränderte sich gleichzeitig auch der allgemeine Begriff des Sittlichen und der Ethik. Ihre Aufgabe wurde nicht mehr darin gesehen, die subjektiven Willensbestimmungen in ihrem ethischen Charakter und Wert zu fassen, sondern darin, die objektiven Werte und Zwecke des Handelns zu bestimmen, deren Erstrebung den Inbegriff eines aus überempirischen vernünftigen Nötigungen hervorgehenden Handelns bildet. Die Ethik nimmt die Wendung zu einer objektiven Bestimmung der großen allgemeingiltigen Zwecke des Handelns und zur Zusammenfassung dieser Zwecke im Wesen der Vernunft, aus dem sie als notwendige Vernunftgüter hervorgehen. So wird die Ethik zur Kulturphilosophie unter ethischem Gesichtspunkt, indem sie Notwendigkeit, Vernünftigkeit und Einheitlichkeit der großen socialen, aber zugleich die Individuen zu eigentümlichem Wert erhebenden objektiven Zwecke zu erweisen strebt. So ergeben sich inhaltliche Zwecke des Staates, der Gesellschaft, der Kunst, der Wissenschaft, der Familie, der Religion, die als objektive Güter das Handeln bestimmen. Von der Ethik in diesem allgemeinen Sinne als der Lehre von den notwendigen Zwecken und Zielen des Lebens ist so auch die Religion befaßt, aber als inhaltlich das Handeln bestimmender Zweckgedanke, und die Frage ist nun, wie die vom religiösen Zweck bestimmte christliche Ethik sich unter Einwirkung dieses Zweckes gestalte, und wie sich die aus diesem religiösen Zweck ergehenden Forderungen zu den aus den anderen Zwecken ergehenden verhalten. Damit ist wiederum die Ethik die prinzipielle und übergeordnete Wissenschaft, aber nun nicht mehr als die subjektive Moral im engeren Sinne, sondern als die Lehre von den das Handeln bestimmenden letzten objektiven Zielen, und von einer so gestalteten Ethik aus wird innerhalb des allgemeinen Rahmens auch Raum für eine besondere, vom objektiven Gehalt der Religion aus bestimmte Orientirung des Handelns. Bildete die formale Ethik des Apriori der praktischen Vernunft mit ihrem Abschluß in einer religiösen Weltanschauung den Höhepunkt der Ethik und Religionswissenschaft der Aufklärung, so bildet Schleiermachers

historisch orientirte Ethik der objektiven Güter den Höhepunkt der Ethik des deutschen Idealismus. Tritt bei jener die Religion als Garantie und Grundlage zu einem überall gleichen, rein rationellen und formalen sittlichen Gebot hinzu, so ist bei dieser trotz aller allgemeinen Unentbehrlichkeit einer religiösen Grundanschauung für alle vernünftige Zwecksetzung überhaupt doch ein besonderer inhaltlicher religiöser Zweck unter den andern von der Vernunft in der Geschichte hervorgebrachten Zwecken behauptet und bildet dieses Zwecksystem als Ganzes den Gegenstand der Ethik.

Von diesen Grundanschauungen aus hat Schleiermacher auch seine theologische Ethik entworfen und durch sie dieser ganzen Disziplin einen neuen Anstoß gegeben. Aber seine leider nur in Form von Nachschriften hinterlassene und den Anforderungen des üblichen Schematismus theologischer Collegien angepaßte theologische Ethik entspricht doch nicht von ferne den Konsequenzen dieser großen Gesamtanschauung. Er entwickelte seine theologische Ethik nicht im Rahmen seiner allgemeinen Ethik, sondern im Anschluß an die durch seine Glaubenslehre erreichte Position. Hatte er hier die Stellung der christlichen Frömmigkeit innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der Religion als Verwirklichung des Ideals der Religion und damit als Pflanzung der völligen Macht des Geistes über das Fleisch konstruirt, so setzt er für seine theologische Ethik diese Betrachtung des Christentums als der Vollendung der Macht des Geistes durch die Herstellung der vollkommenen Einheit mit Gott und der Kirche als des Organismus der Ausbreitung dieser Macht des Geistes voraus und beschreibt nun bloß die Art und Weise, wie die Kirche die Macht des Geistes realisirt und wie sie sich bei dieser Realisirung zu den verschiedenen einzelnen Zwecken verhalten soll. Auf die allgemeinen Gedanken seiner prinzipiellen Ethik geht er dabei nur insofern ein, als der Geist als Ganzes ja das einheitliche Prinzip der Vernunftzwecke überhaupt ist und die durch Christus geschehene Vollkräftigung des Geistes eben damit die sämtlichen Zwecke des Geistes kräftigt. Die einzelnen Zwecke sind so sehr in der Einheit des in der Kirche zur Herrschaft und Selbstdarstellung zu bringenden Geistes untergegangen, daß das Problem des Verhält-

nisses dieser verschiedenen, jedenfalls zunächst relativ selbständigen Einzelzwecke zu einander gar nicht ernstlich diskutirt wird, und daß die Spannung zwischen einem spezifisch christlich-religiös bestimmten Handeln und einem durch die weltlichen Zwecke bestimmten Handeln gar nicht empfunden wird. So kommt es nur zu einer an die Dogmatik angelehnten Ethik der Auswirkung des Geistes Christi durch den Organismus seiner Gemeinde, wobei der Geist als Inbegriff aller sittlichen Zwecksetzungen gedacht ist und nur durch die von Christus ausgehende Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zur Vollkraft gebracht wird. Seine reiche Gliederung und die relative Selbständigkeit des religiösen Zweckes unter den Zwecken des Geistes, wie die allgemeine Ethik sie gelehrt hatte, ist hierbei verloren gegangen. Von ihr ist nur der ganze blasse Begriff des Geistes überhaupt übergeblieben und die allgemeine geschichtsphilosophische Voraussetzung, nach der im Werden des menschlichen Geistes die Religion eine zentrale Bedeutung hat und im Christentum die Verwirklichung ihres Wesens erlebt. An diesen Erweis des Christentums als der Setzung der vollendeten Macht des Geistes knüpft dann die theologische Ethik an und schildert die Durchsetzung des vollkommenen Gottesbewußtseins als Prinzips der Kräftigkeit des Geistes durch die kirchliche Gemeinschaft. Nicht mehr das Problem des Wesens einer spezifisch christlichen ethischen Zwecksetzung und das Verhältnis einer solchen Zwecksetzung zu den übrigen beherrscht den Gedanken, sondern das Problem, wie durch die Erlösung durch Christus und in der Kirche als der Gemeinschaft der Erlösung der sittliche Geist die volle Kraft und Reinheit erlange. Die Grundbegriffe seiner allgemeinen Ethik sind hier durch das theologische Schema der Begründung der christlichen Ethik auf die Erlösung gekreuzt und die damit entstehende Unsicherheit ist in dem ganzen Buche fühlbar. Eben deshalb ist auch die von der allgemeinen Ethik aus geforderte Unterordnung und Einordnung der Religionswissenschaft und der religiösen Ethik unter die allgemeinen Begriffe der Ethik nicht durchgeführt, sondern nachdem die Glaubenslehre durch die Gemeindeerfahrung das Christentum aus dem Rahmen der allgemeinen Ethik halb herausgenommen hat, ist die theologische Ethik

als einfache Fortsetzung und Auswirkung der religiösen Kraft vollends aus diesem Rahmen gelöst und lediglich der Glaubenslehre koordinirt, die ihrerseits wieder nur durch ihre allgemeine Einleitung mit dem allgemeinen Grundgedanken der Ethik zusammenhängt. So ist der im Zusammenhang der allgemeinen wissenschaftlichen Bewegung ursprünglich erwachsene Grundgedanke, von der Ethik aus die Religion zu verstehen und in ihren allgemeinen Rahmen die christlich-religiöse Ethik einzutragen, aufgegeben, die Glaubenslehre halb, die theologische Ethik fast vollständig aus diesem Zusammenhang emanzipirt und die beiden letzteren schließlich in ein Verhältnis schwebender Koordination gebracht.

Erwägungen dieser Art haben Richard Rothe bewogen, nicht in der Anknüpfung an Schleiermachers theologische, sondern in Anknüpfung an seine philosophische Ethik den großen und kühnen Plan Schleiermachers durchzuführen. Er hat damit die Konsequenz Schleiermachers und der gesamten neueren Ethik und Religionswissenschaft für sich. So hat er den Schwebezustand zwischen Glaubenslehre und theologischer Ethik aufgelöst und resolut seine theologische Gesamtauffassung als Ethik dargestellt. Dabei hat er die aus dem Wesen des Geistes erwachsenden idealen Zwecksetzungen konstruirt, in ihrer geschichtlichen Entwicklung abgeleitet und schließlich in ihrem gegenseitigen Verhältnis bestimmt, wobei der religiöse christliche Zweck die andern Zwecke in sich aufnimmt und von sich aus reinigt und heiligt. Die Aufhebung der Kirche in dem christlichen Kulturstaat bedeutet nur die Herstellung eines solchen einheitlichen, die verschiedenen Zwecke zusammenfassenden, endgiltig humanisierten Christentums. Das Ganze hat er dann schließlich in einen theosophischen Gesamtzusammenhang gestellt, der im Wesen Gottes und der Schöpfung den notwendigen Grund dieser Herausbildung und geschichtlichen Entwickelung der Vernunftzwecke sowie die Nötigung ihrer Vereinigung im religiösen, von der christlichen Erlösung vollkommen offenbarten höchsten Zwecke aufweist.

Das großartige Werk Rothes steht daher trotz aller individuellen Sonderbarkeiten auf der Höhe der ganzen theologischen

Entwickelung. Die Ethik ist der Boden, von dem aus die Verständigung über das Wesen des Christentums zu suchen ist und der Rahmen, in dem es allein wissenschaftlich dargestellt werden kann, seit die Religion nicht mehr eine geoffenbarte Lehre, sondern eine mit persönlicher Stellungnahme zum Grunde der Wirklichkeit gesetzte Richtung der letzten Lebensziele ist.

Das Werk Rothes hat in diesem Grundgedanken keinen Nachfolger gefunden. Erst in allerletzter Zeit hat ein an Umfang freilich höchst bescheidenes, an Gehalt und Gedankenschärfe überaus reiches Werk den prinzipiell gleichen Gang versucht[1]). Zwar ist hier nicht bloß die theosophische Unterlage weggefallen, die Rothe für den geschichtlichen ethischen Prozeß konstruirt hatte, sondern auch die Fassung der ethischen Grundbegriffe von der Schleiermacher'schen objektiven Güterethik zu der Kantischen formalen Allgemeingiltigkeits-Ethik zurückgekehrt. Aber wie die Kantische und die Schleiermacher'sche Ethik in Konsequenz der neuern Gesamtanschauung darin übereingestimmt hatten, daß erst vom Boden der prinzipiellen Ethik aus das Religionsproblem angegriffen werden könne, so vertritt auch Herrmann prinzipiell diesen Standpunkt. Eine genaue Untersuchung dieser Ethik ist daher der beste Weg zu einer Diskussion der Grundprobleme der christlichen Ethik.

2.

Herrmanns Ethik ist eines der reifsten, durchdachtesten und geistesfreiesten Werke der gegenwärtigen Theologie. Es besitzt die ganze innere Freiheit, die ein spezifisch ethischer Standpunkt in der Weise Kants gewährt, und die ganze feste Gebundenheit an die Realität des Uebersinnlichen, die mit einer solchen einfachen Verankerung in der Welt des Notwendig-Guten gegeben ist. Freilich hat er auf der andern Seite auch die Schranken einer solchen schroff ethischen Auffassung aller Probleme, die Härte, die alle andersartigen Auffassungen aus unsittlichen Motiven oder aus Vernachlässigung des sittlichen Interesses ableitet, und die Gleich-

1) Herrmann, Ethik 1901. Die bereits erschienene zweite Auflage habe ich nicht mehr vergleichen können.

giltigkeit gegen die Bedingtheit aller ethischen und religiösen Probleme durch die Lage des objektiven Bewußtseins, vermöge deren Herrmann seine Position als die einfache, immer gestellte Forderung der christlichen und menschlichen Sittlichkeit überhaupt darstellt. So wird er leicht ungerecht gegen ältere Fassungen der christlich-sittlichen Idee, die auf einer andern Gestaltung des objektiven Bewußtseins beruhten, und verbirgt er sich und dem Leser, wie radikal seine eigene Position von den modernen Veränderungen dieser Gestalt des objektiven Bewußtseins bedingt ist.

Das ist besonders an zwei Punkten der Fall, bei der Stellungnahme zu der modernen Historie und bei der Stellung zu dem psychologischen Problem des Sittlichen, wobei ich von der gründlichen Ablehnung aller Metaphysik gar nicht reden will, die ja auch ein Erzeugnis moderner Verhältnisse ist und der ganzen früheren christlichen Ueberlieferung als etwas Neues gegenübersteht. Doch ist dieser letztere Punkt bekannt und viel besprochen, während die beiden anderen nicht so ohne weiteres zu Tage liegen.

Nichts überrascht vielleicht so sehr an dem Buch, als die radikale Konzentration auf die sittliche Idee einer formalen Notwendigkeit, die empfunden werden und durch Jesus zur wirksamen Macht in uns werden muß. Diese sittliche Idee und Macht ist für Herrmann völlig frei von jeder Verbindung mit irgendwelchem Ueberlieferungs- und Autoritätsglauben, von Wunderapologetik und historischen Beweisen, von Erlösungs- und Versöhnungsdogmen. Ja sie befähigt zu völliger Gemütsruhe gegenüber aller historisch-kritischen Erforschung der Urgeschichte des Christentums und der Verkündigung Jesu, sie verlangt nur Ehrfurcht vor der sittlichen Reinheit und Größe Jesu und Vertrauen zu dem darin sich aussprechenden religiösen Innenleben. Diese Gleichgiltigkeit aber bezeichnet Herrmann geradezu als eine sittliche Forderung, da der sittliche Glaube sich immer nur auf sittliche Ideen und Kräfte beziehen darf, wie sie im persönlichen Leben uns entgegentreten, aber niemals auf Ueberlieferungen, die vielmehr kritisch zu prüfen und das heißt zugleich unsicher zu machen sittliche Pflicht ist, und niemals auf autoritative Dogmen, deren Zwang als unpersönliche Aeußerlichkeit das gerade Gegenteil der sittlichen Au-

tonomie ist. Alles das ist vortrefflich, aber es ist doch die Wirkung der historisch-menschlichen Betrachtung der heiligen Geschichte. So lange für diese die besondere Wunderkausalität und für die von ihr zeugende Bibel die Inspiration selbstverständlich war und die ganze hiermit gegebene Anschauung in Gottesbegriff und Weltbild festen Grund hatte, konnte von einer sittlichen Forderung dieser Art nicht die Rede sein, sondern nur von der Forderung einer möglichst innerlich-persönlichen Aneignung des Objektiv-Gegebenen, wie das die Position der Reformatoren ist. Eine sittliche Pflicht und Unabhängigkeit von schwankenden Ueberlieferungen und von äußeren Autoritäten, giebt es erst seit die Ueberlieferungen schwankend und die Autoritäten äußerlich geworden sind. Kant, dem Herrmann in alledem folgt, war sich darüber völlig klar. Er begründet seine Abwendung von Ueberlieferung und Autorität mit der Zufälligkeit, die bei der neueren historischen Kritik alle historischen Thatsachen angenommen haben, und mit der Forderung der Notwendigkeit, die erst in dem inneren persönlichen Erlebnis des kategorischen Imperativs gefunden werden kann. Ganz das gleiche ist aber das letzte Motiv der Position Herrmanns, nur daß es als solches nirgends prinzipiell ausgesprochen wird. Seine Ethik kann geradezu bezeichnet werden als der Versuch, die Gültigkeit und Kraft des christlichen Ethos gerade bei den Voraussetzungen der modernen historischen Kritik zu zeigen, alles zu opfern, was dieser preisgegeben werden muß und dafür um so sicherer das Fundament zu zeigen, das in diesen Unsicherheiten als der tragende Grund sich darstellt, das sittliche Innenleben Jesu und die davon ausgehenden erlösenden Eindrücke. Hat freilich Kant die innere Beziehung zur Historie ganz aufgegeben, so sucht Herrmann eine Beziehung festzuhalten, die bei aller Anerkennung des historischen Relativismus noch möglich ist. Das Objektiv-Gegebene hat sich so für Herrmann verändert und zusammengezogen auf das sittliche Charakterbild Jesu. Das aber hat es gethan unter den Einwirkungen der modernen historischen Denkweise. Es ist nur ein Schein, wenn diese von vorneherein als aus ethischen Gründen gefordert erscheint und gerade der Kern des Christlich-Sittlichen als gegen sie völlig selbstän-

dig dargestellt wird. Vielmehr ist Herrmanns Position vor allem bedingt durch die von der Historie bewirkte Zersetzung des früheren Begriffsapparates der theologischen Ethik, und bleibt es auch sein eigenes Hauptproblem, die Verbindung des Sittlich-Notwendigen mit dem Historisch-Gegebenen, die er festhält, gegen die Historie zu behaupten. Es ist auch für ihn das alte Problem, nur in der Frontstellung gegen eine neue Historie, und seine Lösung hat, weit entfernt von einer definitiv erreichten Unabhängigkeit von der Historie, gerade ihr gegenüber den schwersten Stand.

Ist unter diesem Gesichtspunkt Herrmanns Ethik nicht sowohl die endliche Entdeckung der selbständigen Fundamente der christlichen Ethik, als die Anpassung der christlichen Ethik an gegebene Zustände des objektiven Bewußtseins und die Rechtfertigung dieser Anpassung aus der in solchem Kampfe erst hervortretenden reinen Idee des Sittlichen, so ist das Gleiche der Fall mit seiner Forderung, die Gedanken der christlichen Ethik in einem innerlich notwendigen, einheitlichen Zusammenhang psychologischer Folgerichtigkeit darzustellen. Es soll gezeigt werden, wie aus dem Glauben an die Gnade Gottes in Christus das sittliche Handeln zu Macht und Leben wird. Diese Forderung ist aber auch nicht eine einfache Forderung der christlich-sittlichen Idee als solcher, sondern eine Forderung der modernen Psychologie, wie sie als zergliedernde und immanente Zusammenhänge aufweisende Psychologie der Analyse von Religion, Moral und Kunst seit dem 18. Jahrhundert zu Grunde liegt, wie sie aber der kirchlichen Betrachtungsweise völlig gefehlt hatte. Die antike populäre und größtenteils auch die wissenschaftliche, besonders aber die kirchliche Psychologie kennt den notwendigen, aus einzelnen Erlebnissen sich entwickelnden Zusammenhang des Bewußtseins nicht. Das Seelenleben gewährt den verschiedensten Einwirkungen Raum, die jedesmal vom Objekte stammen und vom Willen beliebig behandelt werden können; insbesondere werden alle ungewöhnlichen ethischen Erhebungen, alle plötzlichen Gefühle und Ergriffenheiten als Einwirkungen höherer Wesen, Gottes und der Engel aufgefaßt, ebenso wie das Böse aus den Einwirkungen der Dämonen hervorgeht. Wo so viele Mächte an der Seele wirken, ist daher auch die Idee dinglich-

sakramentaler Wirkungen auf die Seele nichts Unerhörtes. Deshalb ist nicht bloß die katholische Ethik in allerhand Wirkungen göttlicher Kräfte und besonders in der Anerkennung dinglich-sakramentaler Gnadenwirkungen stecken geblieben, sondern auch der Gnadenbegriff der Reformatoren bewegt sich im Rahmen dieser Psychologie, in dem es in der That genügt, das Wunder des Glaubens und die Wunder des neuen Lebens als einzelne Geisteswirkungen nebeneinanderzustellen, und innerhalb dessen die Innerlichkeit und Persönlichkeit des Sittlichen genügend gewahrt ist, wenn die bloß dinglich-sakramentale Gnadenversittlichung ausgeschlossen ist. Wenn die moderne theologische Ethik eine Analyse des religiösen Erlebnisses und der daraus sich entwickelnden sittlichen Antriebe geben will, so folgt sie damit den Forderungen einer zergliedernden und entwickelnden immanenten Psychologie, die mit dem alten Grundbegriffe der christlichen Ethik, dem Begriff der Gnade als einem Prinzip psychologischer Wunder, gebrochen hat. Die Aufgabe Herrmanns ist von moderner Psychologie aus gestellt, und ganz konsequent erkennt er daher erst in Schleiermacher einen Bearbeiter der theologischen Ethik, an den angeknüpft werden kann. Und wenn er selbst in vieler Hinsicht mehr an Kant als an Schleiermacher anknüpft, so besagt das das Gleiche. Denn auch Kant hat gerade diese Tendenz mit vollem Bewußtsein ausgesprochen, indem er den phänomenal-kausalen Zusammenhang des Seelenlebens und die logische Notwendigkeit der praktischen Vernunft gegen die Schwärmerei und gegen die pietistische Gnadenlehre entgegensetzte, und auch hier hat Kant die Wurzel einer solchen entwickelnden Position in der modernen Psychologie viel schärfer betont als Herrmann. Herrmanns Darstellung von Entstehung und Wirkung des Glaubens ist in der That ein meisterhafter Beitrag zur psychologischen Behandlung der theologischen Probleme und vor allem für den Praktiker überaus wertvoll. Aber auch hier ist diese Behandlung nicht die Konsequenz der sittlichen Ideen rein als solcher, keine Forderung der rein verstandenen christlichen Ethik an sich, sondern eine Forderung der modernen Lage, und auch hier möchten diese sehr modernen, durch die Lage gestellten Probleme durch die Herrmann'sche Behandlung schwerlich erschöpft sein. Die Uebernahme des Kan-

tischen Dualismus zwischen phänomenalem und intellegibelem Charakter wird meines Erachtens gerade den durch den Gnadengedanken gestellten psychologischen Problemen nicht gerecht, auch wenn die dem phänomenalen Ablauf zu Grunde liegende Freiheit als ein erkenntnis-theoretisches Wunder bezeichnet wird.

Doch beide Punkte sind Nebensachen. Ich hebe sie nur hervor, um Herrmanns Werk in das rechte Licht zu setzen und von vorneherein zu zeigen, wie es ein überall in ganz modernen Problemstellungen sich bewegendes Buch ist, das nur diesen Charakter geflissentlich verdeckt. Herrmann will durchaus alles der reinen Konsequenz des ethischen Gedankens verdanken, auch das, was er doch in Wahrheit aus Nötigungen der allgemeinen geistigen Lage aufnimmt. Es wird sich das Gleiche auch bei der eigentlichen Hauptfrage zeigen.

Diese aber soll uns hier allein beschäftigen, um so mehr, da sie auch für Herrmann mit vollem Bewußtsein im Mittelpunkte steht. Nicht wie die meisten in Schleiermachers Bahn gehenden theologischen Ethiker will er die Auswirkung des einmal gegebenen und mit dem Gemeindezeugnis als normativ vorausgesetzten christlichen Glaubens für das Handeln entwickeln, sondern er will zeigen, wie vom allgemeinen Begriff des Sittlichen der Weg zum Christlich-Sittlichen gefunden werden muß und kann. Allein auf der Basis einer allgemeinen begrifflichen Untersuchung des Sittlichen können Geltung und Wahrheit der christlichen Sittlichkeit wie des Christentums überhaupt erwiesen werden. Damit glaubt Hermann die eigentlichen vom modernen Menschen an das Christentum und die christliche Ethik gestellten Fragen zu beantworten. Und zwar ist diese ethische Untersuchung im Grunde die Entscheidung über Wesen und Geltung des Christentums überhaupt, die Ethik ist der Höhepunkt der Theologie, und die Gesamtauffassung des Christentums ist in den Rahmen einer prinzipiellen ethischen Theorie zu stellen. Wie ich oben schon hervorgehoben habe, hat Hermann damit das theologische Problem in der That am Nerv gefaßt, und eine eingehende Besprechung dieser Lehre wird den großen Nutzen haben, daß hierbei das Christentum nicht bloß wie gewöhnlich in der spezifisch religionsgeschichtlichen Beleuchtung

erscheint, sondern in der noch prinzipielleren einer Geschichte des sittlichen Geistes überhaupt. Dabei werden manche Einseitigkeiten der gewöhnlichen beschränkteren Auffassung wegfallen und das Grundproblem sich noch klarer und schärfer herausstellen, als es bei der rein oder überwiegend religiösen Betrachtung gewöhnlich der Fall ist.

Es handelt sich also um die von Herrmann diesem Problem gegebene Lösung, und dazu ist vor allem erforderlich, seine Lösung klar und präzis zu formulieren.

Den Ausgangspunkt bildet die Analyse des Begriffs des Sittlichen überhaupt und der Aufweis seines kategorischen, absoluten und anti-eudämonistischen Charakters im Gegensatz zu allen, wie immer gearteten Versuchen einer hypothetischen, relativen und eudämonistischen Sittlichkeit. Die hierbei eingeflochtenen Bemerkungen über die Geschichte der Ethik und die gelegentlichen Aeußerungen über die philosophischen Ethiker mögen dabei auf sich beruhen. Hier wäre mancher Widerspruch zu erheben, und es wird sich später zeigen, weshalb die platonische Ethik gänzlich ignorirt und die stoische verkannt ist, obwohl beide doch direkte Vorläufer der christlichen Ethik sind und später geradezu zu Ingredienzien derselben geworden sind. Die Hauptsache ist, daß die Reduktion des Problems auf jene Möglichkeit beider Fassungen, die Hervorkehrung der Motive beider Fassungen und die Kontrastirung ihrer beiderseitigen Tendenzen zu den bedeutendsten, kräftigsten und schönsten Darstellungen dieses Problems gehört. Nicht mit Versuchen einer Ableitung des Sittlichen aus zuvor feststehenden allgemeinen kosmischen und anthropologischen Begriffen, sondern nur mit einer Analyse seiner seelischen Wirklichkeit und der darin enthaltenen Gedanken, Voraussetzungen und Konsequenzen soll hier gearbeitet werden. Geschichtliche Anschauung und Selbstbesinnung sind die der Ethik eigenthümlichen Erkenntnismittel (S. 8). Es handelt sich also um die Vergegenwärtigung der sittlichen Erscheinungen in der Breite der Geschichte, um die psychologischen Erscheinungen einerseits und um die erkenntnistheoretische Feststellung ihres Geltungswertes andererseits. Freilich ist dann von der geschichtlichen Anschauung nicht mehr viel

die Rede, was uns noch zu wichtigen Einwänden Anlaß geben wird. Herrmann hält sich an einen gewissen Durchschnitt der sittlichen Erscheinungen der christlich-europäischen Kultur. Aber er ist doch zu diesem Verfahren von seiner Gesamtanschauung aus relativ berechtigt, da es sich bei ihm für die Analyse des Sittlichen nirgends um dessen Beziehung auf Kulturzwecke und inhaltliche Realitäten, sondern immer nur um dessen rein formalen gegen alle Kulturgedanken und alle Größen der objektiven Welt gleichgiltigen Absolutheitscharakter handelt, der, einmal an einem bestimmten Material erkenntnistheoretisch nachgewiesen, natürlich auch für jedes denkbare andere Material gilt.

Die Untersuchung des Sittlichen gehört der Willenspsychologie und der Werttheorie an. Der Wille ist nichts als die Selbstbehauptung, und diese Selbstbehauptung ist durch das Ideal eines abschließenden, das Selbst erst voll verwirklichenden und damit behauptenden Wertes regulirt. Bei der Analyse der Willenszwecke aber zeigt sich, daß diese Zwecke teils relative und hypothetische, von der Lage der Dinge und der menschlichen wechselnden natürlichen Beziehung abhängige sind, teils absolute, unbedingte, in jeder Lage und völlig abgesehen von aller natürlichen Beschaffenheit geltende sind. Auch die erstern erfordern im Interesse der Selbstbehauptung, Konzentration und Herausarbeitung verhältnismäßig dauernder, das Ganze des Lebens fördernder Zwecke, denen Einzelbegehrungen oft geopfert werden müssen. Allein der so hergestellte Inbegriff der Zwecke bleibt doch immer nur ein relativer, von der Lage der Dinge und der Berechnung des Durchschnitts der Lebenserfahrungen abhängiger. Von ihm aus ist das Ideal der Selbstbehauptung nicht zu erreichen. Das ist vielmehr nur durch die zweite Gruppe von Zwecken möglich, die wir zunächst in der sittlichen Erziehung und im Vertrauen zu Autoritäten aufnehmen, die aber hierbei unser eigenster, innerster, notwendigster Wesensausdruck werden, und die bei genauer Betrachtung sich überhaupt nur als *Ein Zweck*, *als einheitlicher Wertgedanke rein formaler Art*, *als Begriff eines unbedingt und an sich Notwendigen oder eines überempirischen absoluten Zweckes erweisen.*

Daß wir überhaupt einem unbedingten Sollen unterstehen und in jedem Fall sittlichen Handelns das Sittliche dieser Handlung eben im Gehorsam gegen ein empfundenes Sollen erkennen müssen, leitet uns auf dieses rein formale Apriori unseres Willens, in dessen Durchsetzung der wahre Wert und die wahre Würde, die volle Selbständigkeit und Wahrhaftigkeit des Willens gegen sich selbst erst gefunden wird. Ist das Sittliche in diesem Sinne zunächst ein psychologisches Faktum, so ist doch in diesem Faktum ein Apriori des Willens enthalten, das in seinem Wesen und seinen Konsequenzen erst dem Denken über dieses Faktum deutlich wird. Es steht daher mit seiner Einsicht in seine Notwendigkeit und seiner Begründung des Gegensatzes gegen das bloß thatsächliche Begehren als Gedanke oder als sittliches Denken der bloßen Reflexion über die zufälligen Erfahrungswerte gegenüber. Herrmann bezeichnet an der entscheidenden Stelle den sittlichen Gedanken als Gesetz und Gebot, um diesen Gegensatz scharf zu bezeichnen; aber er ersetzt diesen Ausdruck dann später fast überall durch den des absoluten oder des allgemeingiltigen Zweckes oder Wertes, welcher Ausdruck in das allgemeine Schema der Willenspsychologie und Werttheorie allerdings besser paßt. Denn es handelt sich doch um einen Zweck und Wert um eine den Willen bestimmende Lust an diesem Wert, nur daß diese Lust, die Befriedigung des Bedürfnisses nach persönlicher Würde und Selbständigkeit, eine jedermann zuzumutende Lust- oder Wertempfindung ist. An Stelle des bloß thatsächlich Gefallenden tritt das notwendig Gefallende, und aus dem Zweckgedanken entstehen erst in der Einzelanwendung die Gebote. „Der Zweck, in dem der Wille sich sammelt, hat für den Einzelnen den Ausdruck des Gebotes“. Die Art der Umsetzung des Zweckes in Gebote und die Art der Herausbildung des absoluten Zweckes aus den ursprünglichen relativen Zwecksetzungen wären höchst interessante und wichtige weiter hieran sich anknüpfende Probleme. Aber Herrmann geht ihnen in dieser Skizze nicht weiter nach. Er betont nur den Hauptpunkt, das Wesen des sittlichen Denkens mit seinem notwendigen Zweck im Gegensatz gegen die relativen, bloßen Erfahrungszwecke. Insbesondere betont er den in dieser Auffassung

des Sittlichen liegenden Dualismus der relativen und der notwendigen Zwecke, den Gegensatz gegen jeden psychologischen und metaphysischen Monismus, der immer wieder auch solche zum Eudämonismus führt, die an sich in rein ethischer Hinsicht ihn ablehnen möchten. Damit ist der Hauptpunkt, auf den es in den Diskussionen der modernen Ethik wesentlich ankommt, mit voller Schärfe getroffen, und es ist auch hier ein Verdienst, die Grundentscheidung in so klarer und präziser Weise getroffen zu haben, wenn ich auch die Auflösung dieses psychologischen und ontologischen Dualismus in einen bloß erkenntnistheoretischen nicht mitzumachen vermag. Die Untersuchung des Freiheitsproblems ist schwierig. Um so deutlicher aber ist der in ihr ausgesprochene Grundgedanke, der nichts anderes ist als die prinzipielle Konsequenz dieser Auffassung des Sittlichen für die gesamte theoretische und praktische Weltanschauung. Der Gedanke der gesetzmäßigen Natur ist für den, der dieses Wesen des Sittlichen erfaßt hat, nicht mehr der vollständige Ausdruck der Wirklichkeit. Neben diesem Gedanken erhebt sich vielmehr der einer zweiten und höhern Realität, der Gedanke einer vom Willen aus eigener Selbstgesetzgebung geschaffenen Welt absoluter Werte und Zwecke. Dieser Dualismus ist der Sinn des Freiheitsproblems und ist mit dem Sittlichen selbst gesetzt, ja sein eigentliches Wesen. Er selbst ist freilich etwas völlig Irrationales, und, will man die theologische Sprache anwenden, so ist die Welt der Freiheit als die Welt der höheren, die Natur überbietende Motivation das prinzipielle Wunder. Das sittliche Selbst ist das Wunder und die sittliche Weltanschauung das Bekenntnis zum Wunder, womit freilich die Mirakel der Ueberlieferung nichts zu thun haben.

Der entscheidende und zentrale Gedanke in diesem Zusammenhang ist der des *rein formalen oder schlechthin kategorischen Charakters des sittlichen Zweckes*. Herrmann eignet sich diesen viel angefochtenen Gedanken Kants mit schroffster Entschiedenheit an und macht ihn zum Grundstein seiner ganzen Auffassung. Von ihm wird sich auch seine Lehre über das Verhältnis der allgemeinen ethischen Begriffe zu ihrer besonderen Modification in der christlichen Ethik schlechthin be-

herrscht zeigen. Es sind daher die genaueren Bestimmungen dieses Begriffes noch besonders hervorzuheben. Eben wegen der völligen Unabhängigkeit von jeder Reflexion auf die Erfahrung und ihre verzweigten und bedingten Folgen kann das Gesetz nur das rein formale eines Sollens überhaupt sein, und zwar kommt diese völlige Unabhängigkeit von allen Erfahrungszwecken darin zum Ausdruck, daß dieses Gesetz als ein Apriori alles Geistes überhaupt, auch abgesehen von der besonderen Art menschlicher Geister, zu betrachten ist. Der Inhalt des Sittengesetzes oder des absoluten Endzweckes ist daher schlechthin unbestimmbar. Seine Anwendung ist in jedem einzelnen Falle eine lediglich aus der Selbstgesetzgebung des Bewußtseins erfolgende, von der nicht eine bestimmte Leistung eines bestimmten Effektes, sondern lediglich die Gesinnung des Gehorsams gegen ein Sollen zu verlangen ist. In diesem Sinne ist die Gesinnung als auf den absoluten Zweck und als nirgends auf relative Zwecke gerichtet das Wesen der subjektiven Sittlichkeit einer Handlung, und es giebt kein objektives Kriterium überhaupt, um eine Handlung als sittlich gut oder sittlich böse zu beurteilen. Jeder steht ihm selber und jeder fällt ihm selber, jeder wird nur nach seinem eigenen Maßstabe gerichtet, insoferne er selbst die Handlung als eine allgemeingiltig geforderte betrachtet hat. An dem bloß formalen Charakter dieses Zweckes ändert auch seine Doppelseitigkeit als Individualzweck und als Socialzweck gar nichts. Vielmehr erhellt das Wesen dieser Doppelseitigkeit erst recht aus dem Verständnis des rein formalen Charakters des sittlichen Zweckes. Denn unter dem socialen Gesichtspunkt besagt der sittliche Zweck nichts als die Gebundenheit aller Individuen durch ein gemeinsam anerkanntes Unbedingtes und Absolutes. Freilich ergiebt sich erst so eine wahrhaft feste und innerliche Gemeinschaft im Gegensatze zu den immer mit Auflösung bedrohten Gemeinschaften, die in gemeinsamer Verfolgung relativer Zwecke bestehen, und ist die sittliche Gemeinschaft die allein wahrhafte und vollendete, weil auf unerschütterliche Grundlage begründete. Aber dieser Gemeinschaftscharakter kommt gerade nur durch den formalen Charakter des Sittlichen zu Stande, und die positivistischen Theorien, die den

Inhalt des Sittlichen im Altruismus erkennen, sind eben damit in ihrer Oberflächlichkeit richtig gekennzeichnet. Andrerseits ist das Sittliche auch unter dem individuellen Gesichtspunkt nur der höchste Wert, die höchste Würde der sich selbst setzenden und gesetzgebenden Persönlichkeit, und, wenn von dem Sittlichen ein solcher höchster Individualzweck unabtrennlich ist, so kommt doch auch dieser nur durch den formalen Charakter des sittlichen Zweckes zu Stande, womit wiederum die die Individualzwecke gänzlich verkennende Ethik des „Altruismus" treffend zurückgewiesen ist. Gemeinschaft von Persönlichkeiten in der Bejahung des die Persönlichkeit erst hervorbringenden sittlichen Gesetzes und unvergängliche Würde der in die Sphäre des Allgemeingiltigen erhobenen, zur Persönlichkeit gewordenen Individualität sind die beiden Seiten, nach denen der sittliche Zweck sich eben durch seinen formalen Charakter entfaltet. Und auch das richtige natürliche Verhältnis dieser beiden Seiten des Sittlichen ist erst durch diese Betrachtung gegeben. Denn unter dieser Voraussetzung ist die sociale Sittlichkeit nicht möglich ohne ihre Wurzel in der sittlichen Gesinnung des Individuums und wiederum die sittliche Gesinnung des Individuums nicht möglich, ohne zugleich als Bejahung eines gänzlich überindividuellen Zweckes in der denkbar festesten Gemeinschaft zu stehen. Individuelle und sociale Sittlichkeit setzen sich so gegenseitig voraus und bringen sich gegenseitig hervor. Nur sie zusammen konstituiren daher den sittlichen Zweck überhaupt, der deshalb geradezu als der Zweck der Persönlichkeitsbildung in der Doppelrichtung auf die sociale und auf die individuelle Persönlichkeit bezeichnet werden kann. Dieser Zweck der Persönlichkeitsbildung muß nur von dem Mißverständnis freigehalten werden, als handle es sich in ihm um irgend welche inhaltliche Güter; der ganze Begriff der Persönlichkeit ist rein auf dem Begriff der Autonomie und der Selbstbestimmung durch ein schlechthin formal notwendiges Gesetz aufgebaut. Wird aber der sittliche Zweck derart bestimmt, so ergiebt sich gerade aus diesem formalen Charakter noch ein weiteres Grundmerkmal des sittlichen Zweckes: die aus seiner Absolutheit folgende Notwendigkeit einer endlosen Reihe von Thätigkeiten, die

immer nur der Unterwerfung der Erfahrungszwecke unter den absoluten Zweck dienen, damit ein aus dem eröffneten höheren Leben entspringendes Vorwärtsstreben und Werden mit beständiger Annäherung an einen absoluten Zweck, der freilich unter irdischen Verhältnissen nie völlig alle relativen überwinden kann, der aber eben damit auf ein Ziel des sittlichen Handelns unter anderen Daseinsbedingungen hinweist, während eine bloß aus relativen Zwecken motivirende Ethik zur resignirten Sättigung mit bloßen relativen, sich wieder auflösenden Zwecken und damit zum Stillstand oder zur Auflösung führt. Es ist dies einer der wenigen Punkte, wo Herrmann sich der Fichte'schen Fortführung der ethischen Analyse nähert, indem er allerdings zugleich dessen unendliche Approximation an das absolute Ziel im Sinn des Gedankens des jenseitigen Zieles umbiegt, eine charakteristische, aber in der Consequenz der Gedanken wohlbegründete Ablenkung von Kants eudämonistisch angehauchtem Postulat der Unsterblichkeit. Alles das zusammengenommen, ist das Sittliche beständige und immer wachsende, von dem ersten Bruch mit der Seelennatur zu immer umfassenderer Hingabe an die höhere Welt führende Selbstverleugnung. Aber diese Verleugnung ist nur die Verleugnung des niederen mitgebrachten, von der Natur bestimmten und in lauter relative Zwecke eingesponnenen Selbst. Sie ist in Wahrheit die Bejahung des höheren, eigentlichen, wirklich selbstgesetzten Selbst und damit die alleinige wahrhafte Verwirklichung des Ideals des Willens, der Selbstbehauptung. So kehrt die Analyse zu ihrem Ausgangspunkte zurück, nachdem sie aus der einfachen Entgegensetzung des relativen und des absoluten Zweckes und aus dem formalen Charakter des kategorischen Imperatives diese Welt von Gedanken gewonnen hat.

Ist aber das der Zentralgedanke, so bringt das sittliche Denken aus ihm noch zwei wichtige Folgebegriffe hervor, die für den Uebergang von dem allgemeinen Begriff des sittlichen Zweckes zu dessen spezifisch christlicher Modification von entscheidender Bedeutung sind.

Vom prinzipiell anerkannten Dualismus aus erwächst der

Ethik erst die Möglichkeit der ernstlichen Berücksichtigung eines ihrer Grundbegriffe, des Gegenteils des Guten, des Bösen und der Schuld, die von der monistisch und eudämonistisch begründeten Ethik immer entweder geradezu verkannt oder doch bedenklich abgeschwächt werden. Allerdings ist gerade an diesem Punkt die Kürze von Hermanns Darstellung zu bedauern, da hier die Sache in der That nicht genügend herausgearbeitet ist. Herrmann begnügt sich damit, mit der Irrationalität der Freiheit auch die Irrationalität des Bösen zu behaupten und es als Entgegensetzung gegen den absoluten Zweck in träger und selbstsüchtiger, d. h. den natürlichen Menschen alleinbejahender Festhaltung der relativen Zwecke zu bestimmen, womit sich in der Regel die heuchlerische Rechtfertigung dieses Verfahrens als wirklich geboten und erlaubt und damit die innere Unwahrhaftigkeit und prinzipielle Selbsttäuschung verbindet. Diese Entgegensetzung erfolgt aber in dem Alter, wo der Mensch noch ganz überwiegend von relativen Zwecken determinirt ist, und wird daher zu einem allgemeinen Schicksal aller Menschen, die nicht umhin können, diese dem Guten entgegengesetzte Determination sich trotzdem als Schuld anzurechnen, und die daher alle nicht bloß sündig, sondern auch schuldbewußt und durch Schuldbewußtsein im sittlichen Aufschwung gelähmt sind. Das ist deutlich eine etwas wunderliche Modernisirung der kirchlichen Erbsündenlehre, die den ganzen Gedankengang etwas aus dem Geleise bringt. Wer wie Herrmann so nachdrücklich auf praktisch-sittliches und damit selbstverständlich auch sittlich erfolgreiches Handeln dringt, um aus dieser Erfahrung erst den sittlichen Gedanken zu deduciren, kann nicht auf einmal alle Menschen bloß im Versuch und im Wollen stecken lassen, sondern muß den Trieb und die Wirklichkeit des Bösen als eine neben dem Trieb und der Wirklichkeit des Guten bestehende anerkennen. Er muß aber auch die Verbreitung des Triebes zum Bösen anders ableiten als aus der ursprünglichen Determination durch die relativen Zwecke; denn aus solcher Determination entsteht kein Schuldgefühl, und eine solche Determination kann wenigstens eine partielle Kräftigung des Guten nicht ausschließen. Auch ist die Irrationalität des Bösen nicht am eigentlich entscheiden-

den Punkte gefaßt; denn sie besteht darin, daß ein notwendig als absolut zu empfindender Wert thatsächlich doch anderen Werten gegenüber zurückgestellt wird, was ja wiederum nicht auf die kindliche Anfangs-Determination durch die relativen Zwecke paßt. Hier klappt also Verschiedenes nicht, und es wird sich später zeigen, wie daran großenteils die formale Fassung des Guten und die in den Kantischen Zusammenhang hereingezerrte Apologetik schuld ist. Zunächst genügt es anzuerkennen, daß Herrmann in der Betonung des Bösen und der Schuld in der That eine Lücke der üblichen Ethik ausfüllt, daß neben den Mächten des Guten ebenso Mächte des Bösen stehen und als Massenkräfte die einzelnen in ihren Einfluß hineingeboren werden lassen, daß zu den Problemen der Ethik notwendig auch das Problem einer Ueberwindung des Schuldbewußtseins und der Erhöhung der sittlichen Kräfte im Kampf gegen das Böse gehört. Dem ethischen Pessimismus, der resignirten Beugung unter die Durchschnittlichkeit, den Schmerzen des bösen Gewissens zu begegnen und die Kraft des Guten zu befeuern, aus der Tiefe zu holen, zu Hoffnung und Mut zu begeistern, gehört mit zu ihren Aufgaben, und die Wiederentdeckung dieser von der Praxis nie zu verleugnenden Fragen für die wissenschaftliche Ethik ist ebenfalls ein Verdienst der Opposition gegen den Monismus.

Eine weitere wichtige, gerade in der sittlichen That sich aufdrängende, Folgeerkenntnis ist die metaphysische Wendung des Gedankens, die der im sittlichen Kampf praktisch Stehende und dabei an Besiegung des Widerstandes der stumpfen Welt Glaubende notwendig vollziehen muß. Auch hier entfernt sich Herrmann charakteristisch und in der Konsequenz des Grundgedankens von Kant. Nicht ein Postulat göttlicher Ausgleichung zwischen sittlicher Würdigkeit und Glücksanspruch ist ihm das Ergebnis des sittlichen Denkens, sondern, ähnlich wie Fichte, findet er dem sittlichen Handeln eine metaphysische Voraussetzung immanent, läßt er gerade im Handeln diese Voraussetzung zum Bewußtsein kommen und erkennt er in dieser Voraussetzung den theoretischen Abschluß des Gedankens wie die Quelle der Zuversicht und Kraft sittlichen Handelns. In der sittlichen That näm-

lich denkt der Mensch das Gute als „die Macht über die Wirklichkeit“. Der unaufgebliche, durch das Wesen des Denkens und durch den Gedanken letzter Werte geforderte Monismus muß hier als ein Monismus des Zweckes hervortreten, nachdem er als Monismus der Kausalität undurchführbar gewesen war. Damit bleibt es freilich bei der Unmöglichkeit, den Dualismus der Erfahrungswirklichkeit aufzuheben; der Monismus des Zweckes ist Postulat, Glaube, notwendige Voraussetzung. „Wir müssen den Muth zu der Annahme fassen können, daß das Unbekannte, Grenzenlose, von dem unsere gesamte Existenz thatsächlich abhängt, die verschleierte Gestalt derselben Macht ist, von der wir selbst in freier Einsicht unsere gesamte Existenz abhängig machen“ (S. 60). Insofern ist dieser Gedanke überhaupt erst die Vollendung des sittlichen Denkens. Und in diesem Monismus des Zweckes hat auch die in der Freiheit enthaltene absolute Abhängigkeit vom Guten ihren Platz, der ihr von der Kausalbetrachtung aus überhaupt nicht einzuräumen ist. Dieses letzte Ergebnis des sittlichen Denkens ist nun aber noch nicht Religion, und die Verbindung von Religion und Sittlichkeit läßt sich auf ihn nicht begründen. In einer durch die bloße Konsequenz des Gedankens herbeigeführten Uebereinstimmung mit Fichte sieht Herrmann in diesen Gedanken vielmehr nichts als den Begriff der allbeherrschenden Ordnung des Guten, die im sittlichen Handeln als solchem enthalten ist, aber keinerlei Beziehung auf eine lebendige Gottheit enthält, mit welcher Beziehung vielmehr das das Sittliche charakterisierende Wesen rein immanenter Notwendigkeit aufgehoben wäre. Es ist nur die Fortführung der sittlichen Analyse zur Metaphysik des Sittlichen, die nicht ein aus apriorischen Begriffen deducirtes Weltbild, sondern ein aus der sittlichen Erfahrung gefolgerter und postulirter Grenzbegriff ist. Dieser Grenzbegriff mag wichtige Beziehungen zu den religiösen Gedanken haben, aber die religiösen Gedanken können in ihm nicht aufgehen, wenn Religion mehr sein soll als ein Gedanke an die die Phänomenalität letztlich beherrschende Macht eines formal und an sich absolut Notwendigen und Guten.

Damit ist schon der Uebergang zur Hauptfrage ge-

macht. Die beiden Folgebegriffe des sittlichen Denkens, der Begriff des Bösen und der Schuld, sowie der Begriff der Macht des Guten über die Wirklichkeit, bahnen den Weg zur christlichen Sittlichkeit. Wie das Böse sich als ein in der vorsittlichen Lebensperiode erworbenes Schicksal der durchgängigen Entgegensetzung gegen den sittlichen Zweck und daher die diese Entgegensetzung sich zurechnende Schuld als ein allgemeines Verhängnis der nichtchristlichen Menschheit bezeichnet wurde, in dem der böse und schuldbewußte Mensch vergeblich sich durch die Anforderung des Guten aus der Macht von Sünde und Schuld zu befreien versucht und sich durch diese Anforderungen nur immer tiefer in unlöslichen Widerspruch verstrickt (S. 64), so soll die metaphysische Wendung des Begriffs des Sittlichen diese widerspruchsvolle Situation noch verschärfen. In dem Gedanken an eine dem Sittlichen zu Grunde liegende Macht des Guten wird die natürliche Unfähigkeit des Nicht-Christen zum Guten nur noch quälender und erschreckender. Denn wie sich mit diesem Gedanken Majestät und Größe des Sittlichen noch vertieft, so wird mit ihm der Abstand des Sünders vom Guten noch größer und schrecklicher, und, sobald in dem verhüllten Weltwesen die Macht des Guten erfahren wird, wird der eigene Ausschluß von dieser Macht zum Guten nur noch widerspruchsvoller und quälender, sodaß nur der Ausweg zur Abplattung der sittlichen Forderung in eudämonistisch-evolutionistische ethische Systeme oder die Verzweiflung übrig bleibt. (S. 69.) Freilich kommt diese apologetische Wendung hier ebenso überraschend und gewaltsam wie die an den Begriff des Widersittlichen angeschlossene. Wenn eben noch versichert worden war, daß gerade erst im Vollzug des sittlichen Handelns und nicht etwa in der bloßen Theorie über es der metaphysische Grundgedanke des Sittlichen sich unausweichlich darbiete, dann ist doch ein solches Handeln als erfolgreich und der Gedanke an die Macht des Guten als thatsächliche Kraft und Grundlage behauptet, und es ist sehr befremdlich, sofort die Ausführung des Guten für den Nicht-Christen als unmöglich bezeichnet zu hören und die Macht des Guten auf einmal statt als tröstend und stärkend lediglich als niederschmetternd und die Verwirrung vollendend betrachten zu

müssen. Auch hier würde die bloße Konsequenz der allgemeinen sittlichen Begriffe nur ein Nebeneinander beider Erscheinungen dargeboten haben und kein gleichartiges Verhängnis aller Nichtchristen. Aber wenn nun einmal die Sittlichkeit rein in der formalen Idee des Sollens besteht und die christliche Sittlichkeit auch in nichts weiterem und anderem bestehen kann, dann bleibt für die Ausmachung einer spezifisch christlichen Sittlichkeit, die nicht bloß etwa graduell von der nichtchristlichen verschieden sein soll, allerdings nichts übrig, als eben dieses formale Gute nur im Christentum zur Fähigkeit der Verwirklichung kommen zu lassen und es außerhalb des Christentums nur zum verwirklichungsunfähigen Gedanken und Gebot herabsinken zu lassen, obwohl doch alle diese Begriffe als allgemeingiltige nur aus der allgemeinen sittlichen Erfahrung gewonnen werden können und diese zu solchen Erkenntnissen nur als positiv erfolgreiche befähigt ist. Dieser Punkt wird uns später noch mehrfach beschäftigen. Ich hebe hier nur hervor, daß die apologetischen Ansätze Herrmanns ganz deutlich aus dem Geleise der allgemeinen ethischen Begriffe heraustreten. Kant und Fichte hatten nicht umsonst von diesen Voraussetzungen aus nur einen graduellen Vorzug der christlichen Ethik erreicht.

Stellen wir nun genauer die hiermit eröffnete Frage nach der Modifikation der allgemeinen ethischen Begriffe in der christlichen Ethik, so stehen wir vor sehr schwierigen Konstruktionen, deren Auffassung keineswegs leicht ist und deren Schwierigkeit Herrmann selbst sehr stark empfunden haben muß, da er in seinem so überaus knappen Grundriß diese Gedanken immer von neuem zu formuliren und zu klären ansetzt. Bei dieser Schwierigkeit der Sache halte ich mich zunächst an die Hauptsache. Die Hauptsache aber ist die *Auffassung der christlichen Sittlichkeit nach ihrem Wesen und Inhalt als Gebot der rein formalen Autonomie, Gesinnungsächtheit und Gewissensfreiheit,* als schlechterdings nicht durch irgend einen inhaltlichen Zweck bestimmt und als lediglich durch die geforderte Form der Gesinnung charakterisiert. Herrmann folgt hierin Kant, dem er den

Ruhm zuerkennt, das Wesen der christlichen Sittlichkeit mit dieser Auffassung getroffen zu haben. Ja er geht dabei über Kant hinaus, der die christliche Sittlichkeit als eine durch mancherlei Heteronomie entstellte betrachtet hatte und in ihr nur die höchste Annäherung an das rationelle Ideal des Sittlichen gesehen hatte. Herrmann sieht in der christlichen Ethik den vollkommenen, schlechthin erschöpfenden und absolut reinen Ausdruck dieser auch von allgemeinen Erwägungen aus erreichbaren, aber außerhalb der Christenheit doch immer getrübten Idee der Sittlichkeit. Das Spezifisch-Christliche der christlichen Ethik besteht also nicht in irgend welchen Bestimmtheiten des sittlichen Ideals, sondern dieses deckt sich völlig mit dem rational-sittlichen Ideal. Es besteht nur in der Hilfe zu der Erfüllung dieses Ideals, in der Erlösungskraft, die in der christlichen Gemeinde durch die Beziehung auf die Person Jesu dem Handelnden zuwächst, und die ihm ermöglicht, dem außer der Christenheit überall bestehenden Verhängnis der sittlichen Verzweiflung oder des sittlichen Leichtsinns sowie dem Schicksal der sittlichen Unkraft zu entgehen. Die christliche Sittlichkeit bringt somit nichts Neues in der Bestimmung des sittlichen Zweckes selbst, und ihre höheren Kräfte fließen nicht aus einem höhern Zweck, sondern sie inkarniert so zu sagen den rational sittlichen Zweck bloß in einer schlechthin vollkommenen Gestalt und gewährt die Kräfte zu dessen Erreichung, die sonst bei Anerkennung eben dieses Zweckes nicht vorhanden sind und beim Verständnis dieses Zweckes immer unkräftiger sich fühlen. Eben deshalb fließen die erlösenden sittlichen Kräfte der christlichen Ethik nicht aus dem hier mit einem höheren Gottesglauben und entsprechenden höheren Zwecken eröffneten höheren Leben selbst, sondern aus der durch eine historische Thatsache erlangten Gewißheit über die im Hintergrunde des Sittengesetzes stehende und ihre Verwirklichung sichernde göttliche Macht des Guten sowie über die Bereitschaft dieser göttlichen Macht, die Sünde zu vergeben. Der Schwerpunkt dieser Ethik liegt also nicht im Aufweis einer spezifisch-christlichen Idee des sittlichen Zweckes, sondern in dem Aufweis der aus der geschichtlichen Thatsächlichkeit der Person Jesu fließenden Kräfte zur Verwirk-

lichung des allgemeinen rationellen sittlichen Zweckes. Herrmanns Auffassung der Aufgabe geht völlig auf die Kantische ein. Sie biegt nur an dem Punkte ab, wo Kant in der Person Jesu nur das personificierte Ideal der reinen Autonomie sieht, und sucht zu zeigen, daß die Beziehung der Ethik auf die Person Jesu nicht diese ideelle, sondern eine reale sei, die der Ermöglichung des sittlichen Handelns überhaupt durch Vergewisserung über Dasein und Wirklichkeit der göttlichen Macht des Guten und über ihre Bereitwilligkeit zur Sündenvergebung. Daher hat Herrmann die von Kant behauptete rationelle und immanente Beziehung des Sittengesetzes auf die Religion aufgehoben und an ihrer Stelle nur ein religiös indifferentes, metaphysisches Postulat der überindividuellen Weltordnung stehen lassen. Die Verbindung des Sittlichen mit wirklicher persönlicher Religion als Vertrauen zur lebendigen Macht Gottes wird erst durch Christus hergestellt, und zugleich damit bewirkt Christus auch die Sicherheit gegen die an sich zerstörende und niederschmetternde Gewißheit von Gott, indem er Gott zugleich als sündenvergebende Gnade uns verbürgt. Jesus als durch Ueberlieferung uns gegebene historische Erscheinung, die aber in ihrem inneren Leben uns trotz aller historischen Kritik völlig sicher verständlich und wie eine gegenwärtige Realität nahe ist, fügt zum sittlichen Zweckgedanken die Gewißheit über die Wirklichkeit Gottes als der Macht des Guten hinzu und zu dieser Gewißheit die andere, ohne welche die erste nur zerstören würde, die Gewißheit seiner Liebe und Gnade gegen die Sünder. Außer der Christenheit ist der sittliche Zweck ohne feste Verbindung mit wirklicher Religion — denn ohne Christus giebt es keine Gewißheit von Gott —, und außer der Christenheit ist eben deswegen der sittliche Zweckgedanke ohnmächtig, da er ohne feste Beziehung auf die Macht des Guten zur Ohnmacht verurteilt ist. Aber wenn Christus der Sittlichkeit sonst nichts hinzufügte, so würde das Evangelium nur die Gewissen zerschmettern, indem er ihnen die Quelle der sittlichen Kraft zeigte, ohne sie doch zu dieser Quelle gelangen zu lassen. Daher ist die erste Wirkung des Evangeliums von Christus diejenige, die mit der Vergewisserung von der Wirklichkeit Gottes gegeben ist, die Zerschmetterung des schuldbeladenen Gewissens

und die tiefste Demütigung. Aber indem Christus diesen selben Gott doch zugleich als den sünden-vergebenden, gnadenvollen Vater verbürgt und gewiß macht, erhebt er die im Sündenschmerz gebeugten Gewissen zu voller, unbedingter Freudigkeit des Gottvertrauens, zu heller, lichter Lebenszuversicht und zur schlechthinigen Hingabe an den göttlichen Zweck, den Zweck des Guten. So entsteht durch die zweifache Vergewisserung hindurch in der Abkehr vom außerchristlichen Leben zum christlichen Glauben, in dem Wunder der Willensverwandelung durch die Bekehrung, und das heißt schließlich im Glauben an den in Christus zu uns sprechenden Gott die freudige, siegessichere sittliche Kraft, die den sittlichen Zweck nun in ihren Willen aufnehmen kann und trotz aller Rückfälle in Sünde und Trotz immer neu durch Versenkung in die von Christus gebotenen Vergewisserungen zu seiner Durchführung fähig wird. Diese zu Freude, Mut und Vertrauen wiedergeborenen Seelen leben in Gott, der Macht des Guten, und handeln aus dem Zweck des Guten d. h. als Gemeinschaft persönlicher Geister oder als Reich Gottes. Der christliche Glaube ist Lebensmut und Freudigkeit zum Guten, weil er die Kraft zum Guten ist, und die christliche Ethik ist die Ethik der freudigen, siegessichern sittlichen Kräfte, oder des Gottesreiches, während die unchristliche Ethik die Ethik der verzweifelnden oder durch Ausflüchte ihr Gewissen beschwichtigenden Ohnmacht, d. h. die Ethik ohne und außer Gott ist.

Das ist eine großartige und einfache Auffassung von der Sache, die auf keinen Leser ohne Wirkung bleiben wird. Der Begriffsapparat der kirchlich-christlichen Ethik ist aufs äußerste vereinfacht. Für das christlich-sittliche Ideal ist durch die Uebernahme des Kantischen Begriffs der Autonomie ein einfaches großes Prinzip gewonnen, und die die kirchliche Ethik beherrschende Lehre von der auf Versöhnungswerk und Heilszueignung begründeten erlösenden Mitteilung sittlicher Kräfte ist auf das einfachste mit diesem Begriffe des Ideals verbunden, indem das erlösende Werk Christi auf die Darbietung der beiden Vergewisserungen reduzirt wird und diese beiden Vergewisserungen wieder aufs innigste mit seiner eigenen Persönlichkeit, mit seinem sittlich religiösen

Leben, verbunden sind. Aber bei dieser Lehre von den auf der geschichtlichen Erscheinung Jesu begründeten beiden Vergewisserungen beginnen freilich auch die Verwickelungen und Schwierigkeiten. Die Schwierigkeiten liegen nicht in der Reduktion der Erlösung auf die beiden Vergewisserungen und der darin liegenden Beseitigung der Lehren von der auf Person und Werk des Gottmenschen begründeten Erlösung und der Zueignung dieser Erlösung durch Schriftwort und kirchliche Gnadenmittel. Herrmann hat anderwärts die Möglichkeit ausgeführt, an diesen Grund des Glaubens die weiteren Glaubensgedanken über Christus und sein Werk anzuknüpfen, die das Wahrheitsmoment dieser Lehren aussprechen, und, wenn einer auf diese Folgegedanken verzichten wollte, so würde er mit dem in den beiden Vergewisserungen ausgesprochenen Grund des Glaubens ja auch genügend zum Glauben und zu der sittlichen Kraft des Glaubens kommen können. Es könnten sich hieran zwei verschiedene Richtungen anschließen, deren eine noch stärker die Glaubensgedanken in die Ethik hereinnimmt, und deren andere bei diesem Grunde des Glaubens sich begnügt, wie es ja Herrmanns Grundriß selber thut. Die Schwierigkeit liegt vielmehr in dem Verhältnis der hiermit ausgesprochenen, schlechthinige Gewißheit und damit Erlösung gewährenden Vergewisserungen aus der Person Jesu zu der Bereitwilligkeit, eben diese Person Jesu ohne alle supranaturalen Garantien einer inspirirten biblischen Ueberlieferung oder eines supranatural beglaubigten Gemeindezeugnisses oder einer supranaturalen Bestätigung durch innere Erfahrung lediglich mit geschichtlichen Mitteln aus der rein geschichtlich betrachteten Ueberlieferung zu gewinnen. Hier bemüht sich Herrmann stets von neuem, der historischen Kritik und historischen Wahrscheinlichkeit alles unbefangen auszuliefern, was wirklich ihr verfallen muß, dagegen den Kern hervorzuheben, der aus der Ueberlieferung als eine schlechthin unbezweifelbare Thatsache, als eine gegenwärtige und direkt erfahrbare Realität hervorspringt. Es ist das innere Leben Jesu mit seiner sittlichen Reinheit, seiner absoluten Wahrhaftigkeit, seiner einzigartigen Gottesgemeinschaft und seinem Anspruch auf Darbietung völliger erlösender Gewißheit über Gott

und Gottes Ziele mit den Menschen, welcher Anspruch nur Wahnsinn und Betrug sein kann, wenn er nicht völlige Wahrheit ist. Der Anspruch, das Reich Gottes als die Gemeinschaft in der Anerkennung und Befolgung des göttlichen Zweckes durch Darbietung der beiden Vergewisserungen zu stiften, das bleibt die Thatsache, zu der wir zustimmend oder ablehnend Stellung nehmen müssen, und das unumgänglich entstehende Vertrauen zu diesem im ganzen Umkreis unserer historischen Erfahrung schlechthin einzigartigen Faktum gestattet dem sittlich ernsten Menschen nur die Zustimmung und Hingebung. Das innere Leben Jesu hat den Glauben der Jünger, und damit das Reich Gottes hervorgebracht; es steht genau ebenso als unmittelbar erfahrbare Realität auch heute noch vor uns und schafft in uns den Glauben, die Erlösung und das Reich Gottes. Die Wurzel von allem ist Vertrauen zu Jesus, Glaube an Gott um Jesu willen, nicht Glaube an Jesus um Gottes willen. Erst die Begründung auf das historische Faktum der Persönlichkeit Jesu wirkt die Möglichkeit wahrer Sittlichkeit, weil ohne diese Vergewisserung durch Jesus Gott und das Reich Gottes immer schwankende Chimären blieben.

Die Schwierigkeiten dieser Herrmanschen Lehre sind zu viel besprochen worden, als daß es nötig wäre, sie hier genauer zu erörtern. Sie kommt ja überdies in der Ethik nicht für sich selbst, sondern nur in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen der ethischen Anschauung in Betracht. Hierbei ist dann aber der springende Punkt nicht sowohl die Verbindung des Historischen und Ueberhistorischen in Herrmanns Christologie als die Reduktion des christlichen Elementes der Ethik auf die von diesem Christus ausgehende Kräftigung zur Erfüllung des sittlichen Gesetzes. Ich verfolge daher jenen Gedanken hier nicht weiter, unterlasse es auch, die Spannung hervorzuheben, die zwischen dieser das Transszendente in der Geschichte ergreifenden Christologie und der neukantischen phänomenal-kausalen Auffassung alles historischen Seelengeschehens besteht. Es kommt vielmehr darauf an, den dritten Hauptbegriff von Herrmanns christlicher Ethik hervorzuheben, die Ableitung des thatsächlichen sittlichen Handelns im mo-

dernen Kulturleben aus diesem durch den Eindruck Christi wirksam gemachten absoluten Zwecke der Persönlichkeit und der Gemeinschaft von Persönlichkeiten oder des Reiches Gottes. Die durch Christus gewonnene, in der sittlichen Autonomie unbedingten Gemeinschaftsdienstes sich auswirkende Hingabe an Gott wirkt als Thätigkeitstrieb und nicht als quietistische Seligkeit, und dieser Thätigkeitstrieb kann nur in dankbarer Hingabe an Gott die göttliche Liebe im eigenen Handeln zu bethätigen streben. Damit empfängt die christliche Ethik die Wendung auf die Welt und die weltlichen Aufgaben. Wenn wirklich das Wesen der christlichen Ethik nur die Erlangung der Kraft zur Autonomie ist, dann ist in dieser Wendung zur Welt auch gar kein weiteres Problem enthalten. Auch kann es nicht allzuschwer sein, das Verhalten dieser autonomen Sittlichkeit aus dem Prinzip einer unbedingten Gemeinschaft sittlich selbständiger Seelen zu regeln. Es kommt nur darauf an, die großen Hauptaufgaben des Lebens zu fixiren und die Folgerungen zu entwickeln, die aus jenem Prinzip sich hierfür ergeben. Da die sittliche Idee lediglich den formalen Zweck der Gemeinschaft in sittlicher Autonomie hat, fällt das schwierige Problem sonstiger christlicher Ethik weg, wie aus dem christlich sittlichen Zweck die weltlichen Zwecke selbst etwa abgeleitet oder, wenn das nicht möglich ist, harmonisiert werden könnten, jener mit diesen. Es giebt keine verschiedenen und mehrfachen inhaltlichen sittlichen Zwecke, sondern nur die Pflicht der absoluten sittlichen Gemeinschaft und Material für diese Pflicht, an dem sie sich bethätigt und das von dem Laufe der sittlich indifferenten, naturgegebenen, relativen Zwecksetzungen geliefert wird. Es ist deshalb auch nicht nötig, die christliche Sittlichkeit als Bethätigung der Kirche zu schildern und ihr ein spezifisch kirchliches Gepräge zu geben, wie Schleiermacher gethan hat, der bei seiner allgemeinen Auffassung der Ethik für die christliche keine andere Besonderheit konstruiren konnte, als die kirchlich-gemeinschaftliche Auswirkung der in der Person Jesu als Anfang eines neuen Gemeinlebens gesetzten Erhöhung des Geistes und seiner Zwecke überhaupt. Noch weniger findet hier natürlich eine Verkirchlichung der Sittlichkeit in

katholisierendem Sinne statt, die eine kirchliche normirte und gestützte Kultur mit einer relativ zugelassenen weltlichen kombinirt. Für Herrmann kommt die Kirche nur in Betracht als die Darbieterin der Verkündigung von Jesus und damit als die Zuführung der zur Erfüllung des Sittengesetzes befähigenden Kraft, nicht als Organ des christlich-sittlichen Handelns selbst. Sie pflanzt die sittlichen Kräfte der Autonomie durch die Darbietung des erlösenden Bildes vom inneren Leben Christi, aber sie muß ebendeshalb die Anwendung dieses Zweckes im konkreten Einzelfall dem Gewissen des Einzelnen überlassen, und erst aus diesen in einer religiösen Volkskultur sich sammelnden Gewissensentscheidungen geht die sittliche Regulirung der weltlichen Zwecke, „der Dienst Gottes in den natürlich begründeten menschlichen Gemeinschaften“ hervor. Die Ethik Herrmanns ist eine völlig freie, ganz humane und unkirchliche wie bei Rothe, ohne daß aber wie bei dem letzteren die Kirche selbst in ihrer Bedeutung schwärmerisch verkannt würde. So sind von Seite des christlich-sittlichen Zweckes alle Konflikte vermieden, die für ihn oft mit der Bethätigung in der Welt verbunden zu sein schienen, und die dann an einem asketischen, weltflüchtigen oder weltindifferenten Charakter das Christentum reden ließen. Aber ebenso sind die Konflikte von Seiten der Welt vermieden. Das, was man als innerweltliche Zwecke bezeichnen könnte, und was für die moderne Ethik überall den Charakter einer objektiven Selbstzwecklichkeit angenommen hat, was daher in ihr überall, wo sie nicht in der Betonung des rein formalen Charakters des Sittlichen aufgeht, als sittliche Zwecke gewürdigt wird, d. h. die sittlichen Güter der Ehe, des Staates, der Gesellschaft, der Wissenschaft und der Kunst, alles das kommt für Herrmann überhaupt nicht als sittlicher Zweck oder Gut in Betracht, sondern lediglich als Gemeinschaftsform, die aus natürlichen Trieben entsteht. Das Zweckmoment in ihnen hat nur die Bedeutung, zu Gemeinschafsformen zu führen, die mit einer gewissen Zurückstellung des Egoismus die höhere, sittliche Gemeinschaft präformiren helfen. Sie haben als gegebene, noch natürlich-eudämonistisch begründete Zusammenhänge lediglich die Bedeutung, den Menschen für die Idee der Gemeinschaft überhaupt zu erziehen und damit

der sittlichen Idee der Gemeinschaft in der Anerkennung des kategorischen Imperativs vorzuarbeiten. Sind sie unter diesem Gesichtspunkt vorläufige Erziehungsmittel wie die disciplina der Reformatoren, so sind sie als Folgen natürlicher Bedürfnisse die gegebenen Naturformen, innerhalb deren das sittliche Leben sich bewegt, der Stoff, den es vorfindet und den es gestaltet, eine Naturbedingtheit unserer Lage, die mit der ganzen Welt und Schöpfung hinzunehmen ist als Gottes nun einmal so beschaffene Welt, die uns mit Sommer und Winter, physiologischen Ernährungs- und Fortpflanzungsbedingungen auch diese natürlich erwachsenen Gemeinschaftsformen als natürliche Voraussetzung des sittlichen Handelns gegeben hat. Sofern nun aber schließlich doch das diese Formen hervorbringende Zweckmoment mit einer natürlichen Lust verbunden ist, die abzuleugnen Unwahrhaftigkeit und die zu töten Auflehnung gegen Gottes Weltordnung wäre, fallen diese Zwecke unter die Kategorie des Erlaubten, das wir wohl genießend hinnehmen dürfen, aber in dessen Genuß wir nicht untergehen dürfen. Wir müssen ihn immer als Gabe Gottes betrachten, dürfen durch ihn nicht träge gemacht werden und müssen ihn jederzeit unbedingt opfern, wenn es das Gewissen verlangt. Wenn damit die natürlichen Gemeinschaften doch auch als erlaubte Güter betrachtet werden dürfen, so ist damit freilich die volle Strenge des christlich-sittlichen Gedankens durchbrochen. Bloße Formen des Lebens und bloße Naturgegebenheiten kann er wohl anerkennen, aber solche erlaubte Freude an den diese Formen hervorbringenden Zwecken durchbricht seine Stringenz. „Könnte das christliche Leben überhaupt als ein aus der sittlichen Gesinnung erzeugtes Ganzes angesehen werden, so wäre kein Verhalten des Christen bloß erlaubt zu nennen. Alles wäre entweder Erfüllung oder Uebertretung des Gesetzes, das die Gesinnung sich selbst vorschreibt" (S. 147). Allein wenn schon die Sittlichkeit Selbstüberwindung und Erhebung in ein höheres Leben ist, dann muß es etwas geben, was überwunden und geopfert werden kann. „Wir können nur opfern, was wir besitzen" (S. 148). Aber auch so betrachtet, ist dieses Erlaubte immer noch eine Störung. „Es ist uns von der Macht, der wir völlig un-

terworfen sind, nur für eine Weile zugestanden" (S. 145), und „Es ist demütigend für uns, daß es für uns Erlaubtes, und nicht bloß von uns selbst Gesetztes oder Notwendiges giebt. Aber wir demütigen uns unter Gott, wenn wir anerkennen, daß die Hauptmasse (!) unserer Lebensmomente von uns mit dem Bewußtsein durchlebt wird, daß wir uns dabei dem überlassen, was er uns (bloß) erlaubt hat. Der Schutz für die in uns keimende sittliche Freiheit liegt dabei darin, daß wir Gott danken können für das, was er uns erlaubt" S. 149. Dem Eindruck dieser etwas gewundenen Erklärungen ist nur hinzuzufügen, daß gerade in diesen Gewundenheiten das Eingeständnis eines schwierigen Problems liegt. Es ist deutlich, daß hier wiederum entscheidende Grundgedanken festgestellt sind. Das schwerste Problem der christlichen Ethik ist dadurch überwunden, daß einerseits der christliche Zweck in die auf Autonomie aufgebaute unbedingte Gemeinschaft gesetzt und damit in die Sphäre des Immanenten gezogen ist, und daß andererseits die von der modernen Welt als Selbstzwecke und darum als innerweltliche sittliche Güter betrachteten Zwecke der Familie, des Staates, der Gesellschaft, der Wissenschaft und der Kunst teils auf bloße natürliche Daseinsbedingungen ohne eigene innere Bedeutung, teils auf bloß erlaubte vorübergehende Naturgenüsse reduzirt sind.

Verhältnismäßig einfach und kurz ist die Anwendung dieses Gedankens auf die ethische Behandlung dieser natürlichen Daseinsformen. Es kommt nur darauf an, hierbei „durch unser Dasein die Gemeinschaft unter den Menschen auszubreiten und zu vertiefen" S. 145. Daß jedes Einzelleben in diesen Formen sich bewege, wird dabei als naturnotwendig vorausgesetzt. Jeder Mensch, der nicht in diesen Geleisen der sittlichen Aufgabe nachgeht, ist eine seltene durch besondere Verhältnisse bedingte Ausnahme oder ein Empörer gegen Gottes natürliche Ordnung und damit auch gegen das christliche Sittengesetz. Die christliche Sittlichkeit verlangt mit dem Glauben an die Schaffung der Welt durch Gott den Anschluß an die gewohnten Formen des Daseins und Wirkens und ist gegenüber dem gegebenen Bestande sozialen Lebens prinzipiell konservativ, was

natürlich sittlich erforderliche Reformen im Einzelnen nicht ausschließt. Die Lebensformen unseres Staates und unserer Kultur sind in den Grundzügen Naturgesetze wie die Schwere und die Erddrehung, an denen kein einzelner Wille etwas ändern kann und die den unabänderlichen Spielraum der sittlichen Bethätigung bilden. Jeder soll verheiratet sein und der Obrigkeit des Staates mit vollem Gehorsam, auch mit Fügung in Ungerechtigkeiten dienen. Revolutionen sind sittlich zulässig nur auf religiösem und kirchlichem Gebiet, weil eben dieses Gebiet allein direkt sittliches Interesse hat, während alles andere nur gottgesetzte Voraussetzungen und Naturformen darbietet. Ja, noch weiter geht die Bedingtheit der sittlichen Aufgaben durch die Naturformen. Die aus der Notwendigkeit der Naturbeherrschung entstehende Kulturgesellschaft bringt als die hierzu geeignete Naturform ein Geflecht von Aufgaben und Zwecken hervor, innerhalb dessen überall dauernde Arbeitsformen oder Berufe erwachsen, in die jedes Individuum einzutreten hat und vermittels deren jedes seine sittliche Bestimmung individualisirt. Einen solchen Beruf muß jeder haben, und auch besondere geschichtliche Leistungen, die aus dem Rahmen gewöhnlicher Berufe herausfallen, sind als außerordentliche Berufe zu betrachten, die jeder durch sittliche Autonomie als ihm gegeben erkennt und denen jeder nach eigenem Gewissen restlos zu dienen hat. So ist auch das Werk Jesu die Erfüllung eines solchen außerordentlichen Berufes gewesen. Die große Masse freilich hat sich einem der gewöhnlichen dauernden Berufe zuzuwenden, und, wer das unterläßt, begeht wie die Vagabunden und die Rentiers die verwerflichste Empörung gegen Gott und die Idee des Sittlichen. Die freie humane Bildung, die Hingabe an wissenschaftliche, künstlerische, politische Ideen um ihrer selbst willen, ist von dieser Ethik ausgeschlossen, wenn sie von ihrem Inhaber nicht etwa unter den Gesichtspunkt einer gerade ihm verordneten Berufsleistung für das Ganze gedacht werden muß. Alles sittliche Handeln ist bestimmt durch diese beiden Momente, die gottgesetzten Naturformen einerseits und die Anwendung des allgemeinen Gesetzes der Bildung eines Reichs autonomer Persönlichkeiten auf diese gegebenen Situationen andererseits:

„Der Christ soll Nächstenliebe üben und in sittlicher Selbständigkeit wachsen als ein Glied einer bestimmten Familie, als ein eine bestimmte Stelle ausfüllender Mitarbeiter an der Gesellschaft und als ein Bürger eines bestimmten Staates." Alles, was sich diesem Ideal nicht einfügt, ist von Uebel und Verkennung der sittlichen Idee.

Im Einzelnen gliedert sich die Anwendung nach den Naturformen des Handelns, die in Familie, Kulturgesellschaft und Staat gegeben sind; dabei erscheint die Kulturgesellschaft wesentlich als Organisation des Erwerbes und Besitzes und tritt die „geistige Seite der Kultur", „die Klärung des Bewußtseins in den Einzelnen" wesentlich in den Dienst der materiellen Seite; wenigstens ist von jener Seite nur in dieser Beziehung die Rede, und fehlen Wissenschaft und Kunst völlig in dieser Ethik. Die Anwendung dieser Ideen auf die Familie ist verhältnismäßig einfach und leicht, wie ja die monogamische Familie der modernen Welt in der That wesentlich ein Erzeugnis der christlichen Schätzung der Persönlichkeit ist. Sehr viel schwieriger wird freilich die Anwendung auf die Kulturgesellschaft, obwohl mit den grundlegenden Gedanken über das Verhältnis der Naturformen und der sittlichen Idee die Hauptfrage schon beantwortet ist. Immerhin aber bleibt doch die Schwierigkeit, den weltabgewandten und scheinbar ganz transszendenten Charakter der Ethik Jesu und des Urchristentums mit dieser Anschauung auszugleichen und die gegenwärtige sittliche Praxis nicht mit den berühmten Anweisungen der Bergpredigt in Gegensatz zu bringen. Die ablehnende Stellung des Evangeliums gegenüber aller Kultur ergiebt sich aus der besonderen Lage und dem besonderen Berufe Jesu, der daher von den Gläubigen nicht in seinem Inhalte, sondern nur in seiner Form, d. h. in der schlechthin treuen autonomen Berufsgesinnung nachzuahmen ist. In der Urgemeinde sodann ergab sich diese Haltung aus dem Gegensatze gegen eine mit dem Heidentum eng verflochtene Kultur, der allerdings eine positive Stellung zu ihr unmöglich machte, und aus beirrenden Einwirkungen der spätantiken Mystik, die ja auch das Mönchtum erst hervorgebracht hat. Für

die gegenwärtige Gemeinde ist daher lediglich die Frage zu stellen, was sie innerhalb einer christianisirten Kulturgesellschaft zur Versittlichung dieser Gemeinschaft aus autonomer Gewissensnötigung zu thun für nötig halten muß. Da ist denn aus den schon geschilderten Gründen selbstverständlich, daß der Christ an ihr positiv teilzunehmen und, indem er die Kulturarbeit in den Dienst des sittlichen Endzweckes persönlicher Gemeinschaft stellt, sie als Gottesdienst zu betrachten hat. Er muß nur die damit verbundenen Gefahren des Reichtums und der Ehre schlechthin vermeiden, welche Gefahr aber erst eintritt, wenn der Besitz unproduktiv und ohne Rücksicht auf Steigerung des Gemeinwohls genossen, und wenn die erstrebte Ehre vor den Menschen im Herrschen statt im Dienen gesucht wird. Nur an einer in diesem Sinn betriebenen Kulturgesellschaft dürfen wir teilnehmen, und, wenn sie nicht so beschaffen ist, so haben wir sie in diesem Sinn zu reformiren, was sich vor allem in der Behandlung der heute sog. socialen Frage zeigt. Können wir solche Reformen auf legalem Wege nicht erreichen, so müssen wir, wie die ersten Christen, uns von ihr zurückziehen. Dazu aber ist vorläufig kein Anlaß, wir haben im Gegenteil alle Hoffnung, gerade durch die sozialistische Bewegung alle ethischen Probleme zu christlich-sittlicher Entscheidung gebracht zu sehen. Die von ihr geforderte Beseitigung des Patriarchalismus ist von dem Prinzip der Persönlichkeit aus durchaus zu billigen, und das ihr vorschwebende Ideal einer Beseitigung des Konkurrenzkampfes ist zwar ein auf Erden nicht zu verwirklichendes Ideal, aber eine Mahnung, die der Gesellschaft unentbehrliche Lebensform des Kampfes ums Dasein oder des Konkurrenzkampfes in dem Sinne zu ethisiren, daß der Kampf ums Dasein hier wie in der Natur teleologisch verstanden wird und der natürliche Zwang von der sittlichen Gesinnung in den Willen, die Mittel zum Dienen zu gewinnen, verwandelt wird. Aehnlich bewältigt die christliche Sittlichkeit die aus der dritten Naturform dem Staate sich ergebenden Probleme, obwohl hier mehr noch als in der Kulturgesellschaft scheinbar selbständige sittliche Güter in Frage kommen, die in hartem Gegensatz gegen die christliche Geringschätzung der Ehre vor Menschen und gegen den christlichen Kosmopolitis-

mus stehen. Um so wichtiger ist es auch hier von vorneherein klar zu machen, daß der Staat als solcher kein Erzeugnis sittlicher Arbeit, sondern lediglich „eine Naturerscheinung ist, an der man arbeiten kann, um sie sittlichen Zwecken dienstbar zu machen, an deren Natur aber niemand etwas ändern kann". Er ist der zur Regulirung und einheitlichen Leitung der Kulturgesellschaft erzeugte Rechtsorganismus, der aus der Abgrenzung der Kulturgesellschaft auf sprachlich, physiologisch und geschichtlich bedingtem Sondergebiete erwächst. Wie der Christ die Kulturgesellschaft als Naturform des Daseins mit Vorbehalten zu acceptiren hat, so muß er auch den Staat acceptiren „als höchstes Erzeugnis und unentbehrliches Mittel der Kultur", aber mit dem Vorbehalt, daß dieser Rechts- und Zwangsorganismus immer nur als Naturvoraussetzung des sittlichen Handelns und niemals als selbständiges sittliches Gut zu betrachten ist, und daß dieses den Verkehr regelnde und Ordnung sichernde Institut immer nur als Mittel des eigentlich sittlichen Endzweckes, des Reiches der Persönlichkeiten, des Reiches der Liebe ohne Recht und ohne Zwang, gehandhabt werde. So wird sich der Christ in die Notwendigkeit des Kampfes um das Recht und in den Zwang der kriegerischen Selbstbehauptung des Staates als in ein Naturgesetz fügen, das wir wie den Konkurrenzkampf der Gesellschaft teleologisch als naturhafte Vorbereitung und Erziehung des Menschen zur freien Persönlichkeit werten dürfen, an das wir aber niemals Herz und Leidenschaft verlieren dürfen. Den Krieg insbesondere muß der Christ als mit dem Staat naturgemäß verbunden acceptiren; ihn aus christlichen Gründen verwerfen wollen ist Heuchelei, da den Staat acceptiren und den Krieg verwerfen Widerspruch gegen das Wesen des Staates und damit Verwerfung des Staates überhaupt, also Widerspruch gegen die göttliche Naturordnung, d. h. gegen die eigene christliche Ueberzeugung wäre. Er wird andrerseits die Gestaltung des Staates mit allen Kräften im Sinn des Dienstes für möglichste Steigerung des Gemeinwohls, der persönlichen Freiheit und Unabhängigkeit und der Fürsorge für die Zurückbleibenden betreiben und zu diesem Zweck besonders die Schule dem Staate zur Verfügung stellen. Aber immer wird er die staatliche Arbeit nur als

Vorbereitung auf die eigentliche sittliche Freiheit ansehen, und niemals wird er die Quelle der eigentlich sittlichen Ideen und Kräfte, die Religion und Kirche, dem Staate ausliefern, sondern in der strengen Scheidung der Kirche vom Staat, wird er diesen immer daran erinnern, daß er nur eine Naturform ist und bestenfalls sittlich als Vorstufe behandelt werden kann, daß er aber die Sphäre des eigentlich Sittlichen als ihm völlig fremd und überlegen zu betrachten hat.

Alles in allem ist es die in Kantischen Geist übersetzte lutherische Ethik, die den christlich-sittlichen Gedanken mit den innerweltlichen Zwecken dadurch ausgleicht, daß sie die letztere auf die Natur- und Schöpfungsordnung zurückführt und deshalb als feststehende Formen und Rahmen des eigentlich religiös-sittlichen Lebens ansieht. Diese Formen sind anzuerkennen als göttlich gesetzte und darum in die christliche Ethik als deren Voraussetzung und Stoff einzurechnen. Die vom alten Christentum empfundenen und vom Katholizismus prinzipiell ausgeprägten Widersprüche zwischen beiden werden zurückgeschoben in das Verhältnis von Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung, die jedenfalls in der Zurückführung auf denselben Gott identisch sind, und deren für uns hervortretende Reibungen von uns nicht theoretisch aufgelöst, sondern in einfacher Unterordnung unter die Schöpfungsordnung praktisch nach Vermögen überwunden werden müssen und können. Für die Reibungen trägt die Unvollkommenheit der bisherigen Sittlichkeit die Verantwortung. Der Christ hat der Welt gegenüber Ergebung in ihre Ordnungen und Formen allein zu bethätigen, und soll nicht die voreiligen Fragen erheben, die den ganzen Dualismus selbst zum Problem machen, nicht das, was Naturordnung ist, auf sein sittliches Recht oder Unrecht prüfen, als ob in ihm selbständige und selbstzweckliche sittliche Güter lägen, über deren Wert und Natur und deren Verhältnis zu religiösen Zwecken und Gütern erst eine alles aufwühlende Reflexion Klarheit schaffen könnte. Es ist der leidsame, gottergebene Charakter des Luthertums, gegenüber der lex naturae, aber ohne die oft quietistische Mystik des Luthertums, welche letztere durch den klaren und ernsten Geist des von der Autonomie ge-

leiteten Triebes auf unbedingte Willensgemeinschaft ersetzt ist. Von dem letzteren aus ergiebt sich daher trotz aller Ergebung in die Naturformen die Aneignung einer Reihe radikaler moderner Forderungen in sozialer und politischer Hinsicht.

Daß sich in alledem ein eindringendes Denken über die sittlichen Grundfragen und eine originelle sittliche Kraft offenbart, brauche ich nicht hervorzuheben. Ganz einheitlich aber ist bei der Verschiedenheit der zusammengearbeiteten Motive der Eindruck doch nicht. Die apologetischen Abbiegungen von den ethischen Grundbegriffen, die Ergänzung des kategorischen Imperativs durch die beiden Vergewisserungen und schließlich die Zusammenarbeitung des sittlichen Endzweckes mit den Anforderungen der Naturformen des Gemeinschaftslebens bedeuten eine Reihe leicht erkennbarer Nähte. Insbesondere liegt im letzten Teil eine erkennbare und den begrifflichen Zusammenhang beunruhigende Verschiebung vor. Die allgemeine Analyse des sittlichen Zweckes hatte diesen in seiner Doppelseitigkeit des Individual- und Sozialzweckes und in der gleichen Bedeutung wie Wechselwirkung beider Seiten gezeigt. Schon bei der Schilderung der christlichen Vollendung und Klarstellung des sittlichen Ideals wird aber der Individualzweck ganz bedeutend dem Sozialzweck untergeordnet, alle Auseinandersetzung und aller Kompromiß zwischen beiden Zwecksetzungen verworfen und der Sozialzweck als Reich Gottes oder als Reich von zu schlechthiniger Gemeinschaft verbundenen Geistern konstruirt. Vollends bei der sittlichen Beurteilung und Gestaltung der Naturformen kommt nur mehr ganz einseitig der Gemeinschaftszweck zur Geltung, indem bei diesen Kulturgebilden überhaupt nicht von Gütern und daher auch nicht von individuellen, in ihnen beschlossenen Werten die Rede ist, sondern nur von Gemeinschaftsformen, die als Vorstufen, Anknüpfungspunkte, Verwirklichungsmittel und Stoff der absoluten sittlichen Gemeinschaft der Liebe dienen sollen und nur in diesem Sinne gebraucht werden dürfen. Der kategorische Imperativ ist hier zum Gebot der Nächstenliebe christianisirt und das Gebot der Nächstenliebe unter Ablösung von seinen besonderen christlich-metaphysischen Gründen

zum autonomen, in jedem Einzelfall seine Realisirung aus eigener Gewissensentscheidung feststellenden Vernunftgebot subjektivirt.

Damit dürfte der Inhalt von Herrmanns Ethik erschöpfend dargestellt sein. Ich habe bei dieser Darstellung die Einsatzpunkte für die Kritik bereits hervorgehoben, doch ist eine wirkliche Kritik gegenüber einem so originellen, selbständigen Werke nicht in Details, sondern nur in der Untersuchung der Grundanschauung möglich.

Ehe ich zu einer solchen übergehe, möchte ich aber noch einmal hervorheben, daß man das Werk vor allem in seiner gesammelten Energie unbefangen auf sich wirken lassen muß. Man wird dann von dem reinen und tapfern Geist dieses Buches so lebendig in die Probleme selbst hineingezogen, daß man ganz von selbst in ihnen nicht mehr eine Untersuchung neben anderen sieht, die einem Recensenten leichtes Brot geben, sondern daß man in ihnen die Grundprobleme der modernen Ethik — und nicht bloß die der theologischen — empfindet.

Der alttestamentliche Religionsunterricht auf den Höheren Schulen.

Von

Oberlehrer Lic. Dr. Frhr. v. Gall zu Mainz.

Als mir im Januar d. J. der ehrenvolle Auftrag zu teil wurde, für die diesjährige Zusammenkunft der Religionslehrer an den Höheren Schulen Hessens [1]) das Referat zu übernehmen, da ging ich bereitwillig darauf ein, da ich allerhand auf dem Herzen hatte, was ich gelegentlich gern zur Sprache bringen wollte. Gleichwohl konnte für mich nicht einen Augenblick zweifelhaft sein, welches Gebiet ich erwählen mußte. Der Mensch kann nun einmal nicht aus seiner Haut, er kommt immer wieder auf sein Steckenpferd zurück; da sitzt er ja am besten im Sattel und braucht so leicht nicht zu fürchten, abgeworfen zu werden. So gab ich denn, nach dem Thema meines Vortrags gefragt, an: „Zur Reform des alttestamentlichen Unterrichts auf den Höheren Schulen". Von sehr verehrter und mir wohlwollender Seite wurde mir aber von diesem Titel abgeraten, damit es nicht scheine, als ob auch auf mich das Wort zuträfe: „Schnell fertig ist die Jugend mit dem Wort", als ob ich etwa in häretischer Verblendung versuchen wollte, gegen einen altehrwürdigen Bau anzurennen. Ich habe dankbar dem Rate des Ältern gefolgt und den Vortrag so angekündigt, wie Sie wissen, nicht als ob ich fürchtete, Anstoß zu

1) Vorliegender Vortrag wurde am 8. Mai 1901 in Frankfurt a. M. in der Konferenz der Religionslehrer an den Höheren Schulen Hessens gehalten.

geben — gottlob ist man ja in Hessen auch Oben Reformvorschlägen nie abhold gewesen —, sondern weil ich in diesem Fall einmal das weitere Thema als das bessere dem engeren vorzog. Denn es liegt mir völlig fern, an Allem zu mäkeln und reformieren zu wollen. Und doch muß ich eins von vornherein zurückweisen, nämlich wenn Sie, m. H., denken wollten, mein Vortrag sei lediglich ein historisches Referat über den derzeitigen Stand des alttestamentlichen Religionsunterrichts auf Höheren Schulen, ohne meine eigene Kritik, ohne mein selbständiges Urteil und ohne neue Vorschläge. Wenn man das von mir heute erwartete, so möchte ich fragen, wie denken Sie sich das? Soll ich etwa die Lehrpläne der einzelnen Staaten vornehmen, besprechen und gegenseitig abwägen? Ganz entschieden werden wir nicht an ihnen vorübergehen dürfen, aber über sie ausführlich und nur über sie zu reden, verlohnte sich nicht. Zum Teil sind sie von einer erschreckenden Dürftigkeit und Armseligkeit, zum Teil sind sie wieder so angreifbar, daß wir schließlich ganz konfus würden und das viele Gute, das sie hätten, und das uns nichts Neues ist, ganz vergäßen. Oder muteten Sie mir zu, die ganze diesbezügliche Litteratur durchzustudieren und ihre Resultate Ihnen dann hier vorzuführen? Dann hätten Sie mir noch einige Frist geben müssen, denn die einschlägigen Schriften sind fast unübersehbar. Aber das dürfte schließlich kein Grund sein, wenn die Frucht, die einem nach harter Arbeit in den Schoß fiele, eine reife wäre. Aber das ist nicht zu erwarten Verzeihen Sie das etwas lieblos klingende, aber berechtigte Urteil, daß weitaus die größte Menge aller Schriften, Bücher und Broschüren, die sich auf den Religionsunterricht an Höheren Schulen — die niederen machen eine rühmliche Ausnahme — beziehen, unbrauchbar ist. Unser verehrter Kollege Lic. Preuschen aus Darmstadt hat neulich sehr richtig in seiner Zeitschrift geschrieben: „es ist in der That ein Jammer, zu sehen, wie jahraus jahrein zahlreiche Programme, Dissertationen und Aufsätze sich mit vollkommen unfruchtbaren Untersuchungen abquälen, weil die Wahl des Themas verfehlt oder das Problem verkehrt aufgefaßt ist.“ Das trifft wie gesagt besonders den Religionsunterricht an höheren Schulen und hier wieder in hervor-

ragendem Maß den im A. T. Mir persönlich scheint die Ursache darin zu liegen, daß so viele außerhessische Religionslehrer überhaupt keine Theologen sind, sondern Philologen mit theologischer Färbung. Das ist nichts Ganzes und nichts Halbes, jedenfalls kommt, ich hatte unter Freunden und Bekannten mehrere dieses Studienganges und kann daher etwas urteilen, die theologische Seite zu kurz. Und ein Andres kommt dann hinzu, viele Religionslehrer haben nie im praktischen Amt gestanden, ich meine, nie in der Seelsorge und haben daher auch nie erfahren, was vom herkömmlichen Stoff für unsere Zeit durchaus unbrauchbar ist, und worauf unsere Tage hinausdrängen. Doch zur Sache, Sie werden jetzt verstehen, warum ich auch auf Broschüren und Schriften im allgemeinen verzichtet habe.

Nach dieser Einleitung bitte ich Sie das Thema einschränken zu wollen, über das ich heute zu Ihnen rede, über den alttestamentlichen Religionsunterricht auf Höheren Schulen.

Die erste Frage wäre die nach dem Recht desselben. Ist es überhaupt statthaft, passend und dem Wesen unsres christlichen Glaubens entsprechend, das Alte Testament in den Religionsunterricht hineinzubeziehen, auf es soviele kostbare Zeit zu verwenden? 1893 erschien in Leipzig bei Grunow ein anonymes Buch „von einem christlichen Theologen". Es trug den Titel: „Das Judenchristentum in der religiösen Volkserziehung des deutschen Protestantismus". Das Werkchen hat berechtigtes Aufsehen erregt, denn es hatte sich zur Aufgabe gestellt zu beweisen, daß in einem christlichen Religionsunterricht das Alte Testament überhaupt nicht hineingehöre. Wenn der Verfasser für den Augenblick auch nur die Volksschulen im Auge hatte, so war doch die ganze Begründung seiner Ansicht so durchgeführt, daß sie auch Geltung für den Unterricht an Gelehrten- und Realschulen gewinnen mußte, falls ihre Richtigkeit evident würde.

Was sind nun die Gründe, die der Verfasser zur Verfechtung seiner These vortrug? Ich versuche sie kurz zusammenzuziehen.

1) Die Inferiorität des A. T. ist seit Paulus je und je immer wieder in der Kirche von großen Männern oder Sekten behauptet worden.

2) Das Christentum ist nicht allein auf dem Nährboden des Judentums entstanden, sondern auf dem der ganzen Menschheit, dem Heidentum.

3) Ist Jesus auch ein Jude gewesen, so weist seine Person doch weit über dies Zeitliche hinaus, er brachte kein messiasgläubiges Judentum, sondern einen neuen Gottesglauben, und man kann daher zum Glauben an ihn kommen ohne das A. T.

4) Die Offenbarungsstufe des A. T. ist eine minderwertigere als die des N. T.

5) Auch der pädagogische Wert des A. T. ist nur ein imaginärer.

Das ist kurz zusammengefaßt der Kern des Büchleins, dessen Aufgabe es ist, das A. T. und die mit ihm gegebenen zehn Gebote dem Religionsunterricht zu verleiden. Das Buch hat bei seinem ersten Erscheinen verblüfft, hatte doch, wie Sie sich selbst sagen werden, die Beweisführung des Vrfs. einen Schein des Rechts für sich. Doch erfolgte sehr bald ein heftiger Angriff in der „Christlichen Welt" und zwar von den verschiedensten Seiten aus, von rechts und links. Die Aufsätze, die im Jahrgang 1894 stehen, sind des Lesens und der Beachtung wert, umsomehr als sie wirklich das Verdienst haben, die großen Schwächen der feindlichen Position, die mit gewissen sehr wahren und vernünftigen Behauptungen gedeckt werden, aufgewiesen zu haben, so daß man wohl sagen darf, daß der Angriff auf das A. T. und seine Benutzung im Religionsunterricht wenigstens für den Augenblick zurückgeschlagen ist. Uns Hessen darf in dieser Hinsicht noch Flörings gehaltvoller Vortrag aus dem Jahr 1895 interessieren. Welches sind nun die Gründe, die uns dazu zwingen, das A. T. im Religionsunterricht beizubehalten? Von dem, was ich Ihnen dafür sagen möchte, verdanke ich manche richtige Erwägung jenen vorhin erwähnten trefflichen Aufsätzen der „Christlichen Welt", manches, was ich auch in ihnen fand, hatte sich mir schon vorher nach reiflicher Ueberlegung als richtig erwiesen. Gleichwohl habe ich manches zu sagen, das ich noch nicht bei andern vorgefunden habe, wenn ich mich auch darüber täuschen kann.

Der Grundfehler der Broschüre über das Judenchristentum

im Religionsunterricht ist in dem völligen Mangel an geschichtlichem Verständnis zu suchen. Es scheint, als wenn der Verfasser von einem äußerst links stehenden Antisemitismus aus dazu gedrängt worden sei, denselben auch auf den Religionsunterricht auszudehnen. Und das gelang ihm, weil er sich gegen jede strenge geschichtliche Betrachtung die Augen verschlossen hatte. Dieser Mangel an der nüchternen Erfassung der Historie, der Weltbegebenheiten ließ es ihn ansehen, als wenn seit den Tagen Pauli es nie an jenen Uebermenschen gefehlt hätte, die darnach gestrebt, die Decke Mosis vom Angesicht der Kirche zu reißen, wie sie dieselbe sich schon abgerissen hatten. Aber wenn auch die Apostel und die Urgemeinde wußten, daß mit dem Herrn und seinem Tode ein neuer Bund an Stelle des alten getreten war, so wußte man doch, daß auch der alte schon „in Herrlichkeit" (2. Cor. 3, 7 ff.) gewesen war. Man übernimmt daher das A. T. unbedenklich, es ist „die Schrift" schlechthin für die neue Gemeinde, ja, sie ist inspiriert, Gottes Rede, ihre Verse sind so gut wie Orakelsprüche (Röm. 11, 4). Und diese Stellung der Apostel und ihrer Gemeinden, auch der heidenchristlichen zum A. T. ist von der Kirche unbedenklich beibehalten worden, auch als sie eine eigene Schrift erhalten hatte: unus spiritus in . . . in prophetis . . . et in apostolis, dieser Satz des Irenaeus ist prinzipiell nie von der Kirche verlassen worden. Auch die Evangelische Kirche hält das A. T. für den einen Teil der „Schrift", d. h. der Offenbarungsurkunde Gottes und seines Waltens in der Welt und der Geschichte.

Würden wir also auf einmal das A. T. nicht mehr in den christlichen Unterricht hineinbeziehen, so würden wir uns damit in direkten Widerspruch mit dem setzen, was von jeher Lehre der Kirche gewesen ist. Aber, wird man mir entgegenhalten, hat nicht auch Luther mit einer Tradition von über einem Jahrtausend gebrochen? hat er nicht auch seine christliche Erkenntnis, wie sie ihm an der Hand des Evangeliums aufgegangen war, höher gestellt als aller Päpste und Concilien Beschlüsse? Und haben sich dem kühnen Mönch nicht Tausende angeschlossen und mit einer ganzen geschichtlichen Vergangenheit gebrochen und sich dadurch

ebenso revolutionär erzeigt, wie wir es thun würden, wenn wir auf einmal nur die Bücher des N. T. als Schrift gelten lassen wollten? Ganz richtig! Jede Reformation, auch die Luthers, war eine Revolution, weil sie mit der Geschichte brach. Nur überlassen wir diese Bezeichnung ihren Feinden, die in ihr nur Unheil und Unglück finden; wir Evangelische nennen sie Reformation, weil sie für uns eine Quelle des Segens geworden ist. Und darin liegt auch das Recht ihres Bruchs mit einer mehr als tausendjährigen Vergangenheit. Nur wenn die Revolution Schlechtes beseitigt und Gutes an seine Stelle setzt, wird sie zur Reformation. Wenn man also das A. T. plötzlich der Kirche und ihrem Unterricht nehmen will, muß dieser Bruch gerechtfertigt werden können. Das führt uns auf die andern Gründe der erwähnten Streitschrift.

Der moderne Schüler Marcions führt aus, daß die Person Jesu ebensogut im Heidentum wie im Judentum ihre Vorbereitung gehabt habe. Wenn das dahin zu verstehen ist, daß die Heidenwelt zur Zeit Jesu ihren größten Bankerott erlebt habe, so ist es richtig. Aber das meint der Verf. nicht allein. Er will direkt im Heidentum eine sittliche, religiöse Vorstufe des Christentums erblicken und verweist daher auf die großen Philosophen von Hellas, verweist auf Zarathustra und Budda. Aber das ist sein großer Irrtum. Der Einfluß griechischer Philosophie auf Jesus, denn auf einen Einfluß kommt es schließlich hinaus, ist für das Leben Jesu, zumal seine religiösen Ideen, ebenso ausgeschlossen, wie ihn für seinen größten Apostel anzunehmen sicher ist. Und wie sollten dem Heiland gar die großen Weisen des Ostens den Weg bereitet haben? Nein, allein das Judentum ist der Mutterboden, auf dem Jesus aufwuchs, und die Luft des A. T. ists, die um ihn wehte. Gerade in Israel hatte der Heiland die meisten Anknüpfungspunkte; hoffte oder ersehnte man auch im Heidentum, in der Welt da draußen, Erlösung, in Jakob hoffte man einen Erlöser. Ja, es ist ganz undenkbar, daß außerhalb Israels dieser hätte kommen können. Nur in dem Volk, das die größte und reinste religiöse — nicht philosophische — Gotteserkenntnis hatte, also einen praktischen Glauben an die Gottheit

besaß, konnte dieser Glaube lebendige Gestalt in einem Menschen gewinnen, konnte das ewige Wort Gottes Fleisch werden.

Damit ist aber noch lange nicht gesagt, daß das Evangelium auf Zion beschränkt bleiben sollte. Der Glaube, den Jesus hatte und den er in die Herzen der Seinen pflanzte, ist universell. Denn er verlangt kein „messiasgläubiges Judentum“, sondern er ist ein Glauben an den Vater im Himmel, dessen Kinder alle Menschen sind, und dessen Erstgeborener Jesus ist, weil er uns allein zu Ihm bringen kann. Damit wird uns aber nichts Neues gesagt von dem Verf. der Schrift über das Judenchristentum. Darüber braucht man uns nicht zu belehren, daß man zum Glauben an Jesus und den Vater ohne die Kenntnis des A. T. kommen kann. Aber zu Einem kann man ohne das A. T. nicht kommen, zum Verständnis der Person des Heilandes der Welt. Ja, ich möchte nicht nur behaupten, daß ein geschichtliches Verständnis Jesu ohne das A. T. unmöglich ist, sondern auf die Dauer auch ein religiöses, eben weil der Heiland groß geworden ist im Judentum und in der Schrift des A. T., in der er, wenn er sie las, den Vater zu sich reden hörte. Wie wollen wir verstehen, daß Jesus der Christus ist, wenn wir nichts davon wissen, wie man in seinen Tagen auf diesen Christus, den Messias, hoffte? Wie wollen wir den Konflikt mit den Pharisäern, den offiziellen Vertretern jüdischen Glaubens, erfassen, wenn wir nicht die Geschichte der messianischen Hoffnung im A. T. kennen? Wie wollen wir Jesu Leben in den Vorschriften des Gesetzes, wie sein Abweichen davon uns klar machen, wenn uns das Gesetz unbekannt bleibt? Wie seine Berufungen auf Moses und die Propheten, wenn diese Gestalten uns nicht vertraut geworden sind? Wir haben Begriffe ohne Anschauungen, aber die sind bekanntlich leer und tot. Wie kann man nur glauben, daß man in 2 bis 3 Stunden alles, was vom A. T. im Evangelium vorkommt, mit den Kindern besprechen könne? Selbst die Möglichkeit zugestanden, in einigen Jahren werden die aus der Schule entlassenen Kinder nichts weiter vom A. T. wissen als einige Namen, unter denen sie sich nichts weiter vorstellen können, und die Person Jesu wird in der Luft schweben als etwas Geheimnisvolles, mit dem man nichts anfangen

kann. So sehen wir denn, daß das Evangelium selbst es ist, das von uns verlangt, auch das Alte Testament, die Geschichte des „Auserwählten Volkes", das Israel trotz allen Widerspruches des ihm feindlichen Theologen ist und bleibt, weil es die größte Gotteserkenntnis und den praktischten Gottesglauben besaß, zu studieren. Gerade die Person des Heilandes, ihr geschichtliches und religiöses Verständnis, gebietet, die Kinder einzuführen in das Verständnis des Mutterbodens, auf dem sie erwachsen ist, was aber nur durch eine systematische Behandlung des A. T. geschehen kann.

So wäre als erster Grund für die Beibehaltung des A. T. im Religionsunterricht anzusehen der geschichtliche Charakter des Christentums und seines Stifters, da nur dann auch ein volles religiöses Verständnis der Person Jesu möglich ist.

Damit hängt ein anderer, m. W. noch nicht betonter Grund zusammen, der allerdings wohl ausschließlich nur für Höhere Schulen, und darauf kommt es uns ja heute an, maßgebend ist. Man hat mit Recht die Bedeutung der Griechen und Römer für unsere Kultur anerkannt und deshalb ihre Geschichte nicht nur für humanistische Schulen, sondern auch für Realschulen in den Lehrstoff aufgenommen, wie aus demselben Grund erstere noch in hervorragender Weise die klassischen Sprachen zum Studium bestimmt haben. Nur der, welcher die Geschichte der hellenisch römischen Kultur kennt, versteht auch allein das geschichtlich gewordene Recht unsrer Kultur. Und da dieses zur Bildung eines modernen Menschen gehört, wird in den Höheren Schulen auch bald mehr, bald weniger ausführlich die Geschichte Griechenlands und Roms behandelt. Die antike Kultur ist aber nicht rein von uns übernommen worden, sie hat einen Bund mit dem Christentum geschlossen, wir reden daher von einer christlichen Kultur als der des Abendlands schlechthin. Die Sittlichkeit der Völker Europas ist eine christliche; ob man davon wissen will oder nicht, es ist ganz einerlei. Unser ganzes Rechts- und Gesellschaftsleben ist ein durch Christi Geist getragenes. Dieser Geist weht selbst da, wo man ihm den Eingang wehren möchte. Aber, wir sahen ja, das Christentum ist auf dem Mutterboden des Judentums gewachsen. Dann

aber ist es nur eine billige Forderung, wenn an den Höheren Schulen auch die Geschichte des israelitischen und jüdischen Volkes behandelt wird, denn unsere moderne Sittlichkeit ist eine christliche Sittlichkeit, die aber aus der alttestamentlichen herausgewachsen ist. Und so gut die Geschichte Athens und Roms, auf der die Kultur der Gegenwart beruht, ein Pensum des Unterrichts auf Höheren Schulen ist, so gut muß es die Geschichte Israels und Judas sein, auf dessen größten Sohn unsere Sittlichkeit gegründet ist. Das ist etwas ganz andres als die Geschichte Ägyptens und Phöniciens, auf diese Völker geht unsre Kultur nur indirekt zurück, aber Israel und die griechisch-römische Welt sind die unmittelbaren Pioniere und Pfadfinder unsrer Kultur und Moral. Und welcher Unterricht könnte dann aber mehr sich dazu eignen, die Geschichte Israels und Judas den Kindern nahe zu bringen als der Religionsunterricht? Denn die Geschichte dieses Volkes ist zugleich eine Geschichte der Sittlichkeit und des wahren Gottesglaubens. Geschichtsunterricht und Religionsunterricht treten so in die engste Verwandtschaft.

Das führt mich auf einen andern, m. W. noch von keiner Seite erwähnten Punkt, der für die Beibehaltung des alttestamentlichen Unterrichts spricht. Es ist heute in der pädagogischen Wissenschaft viel die Rede von Konzentration. Es ist fast zum Schlagwort geworden und hat wie alle Schlagwörter viel von seiner Bedeutung eingebüßt. Unter seiner Flagge wird viel gesündigt, es ist oft schauderhaft zu lesen, wie die Konzentration stattfinden soll. Ich las vor einiger Zeit einen Aufsatz, wie bei der neutestamentlichen Schriftlektüre von Goethes westöstlichem Diwan, Rückerts Weisheit des Bramanen und Mirza Schaffy ein ausgiebiger Gebrauch zu machen sei. Ganz abgesehen davon, daß die angeführten Werke deutscher Literatur wohl kaum Oberprimanern bekannt sein dürften, geschweige daß sie ein Verständnis dafür hätten, sind die Parallelen so an den Haaren herbeigezogen, daß die Konzentration zum Unsinn wird. Und doch sie hat ihr Recht. Unsere deutschen Klassiker stehen so in der Bibel drin, daß man sie zum Teil gar nicht verstehen wird, wenn man diese nicht kennt. Auch das Alte Testament ist für die Gewaltigen

unsrer Litteraturrenaissance keine terra incognita gewesen. Von Herder, dem Sammler der Volkslieder, dem scharfsinnigen Beurteiler hebräischer Poesie, ganz zu schweigen, wer will Lessings Nathan verstehen, wer Goethes Faust, ohne Kenntnis des Alten Testaments zu besitzen? Gleich der Prolog des Faust ist seiner Form nach dem Eingang des Hiobbuches entlehnt, und die Anspielungen auf das A. T., von denen aufs Neue ganz zu schweigen, ziehen sich durch das ganze Werk. Mephistopheles „Fliegengott, Verderber, Lügner", das Stammbuch, in welches das eritis sicut Deus, scientes bonum et malum eingeschrieben wird, die Schlange, des Teufels Muhme u. a. mehr zeigen uns des Altmeisters Kenntnis auch von dem Teil der Heiligen Schrift, der unserer Zeit leider Gottes so vielfach ein Buch mit sieben Siegeln ist. Oder will man erst dickleibige Kommentare bei der Lektüre der Wallensteinschen Kapuzinerpredigt aufschlagen, wenn man liest:

„Die Frau in dem Evangelium
fand den verlorenen Groschen wieder,
der Saul seines Vaters Esel wieder,
der Joseph seine saubern Brüder."

oder wenn es heißt, „so dick wie Absalons Zopf" oder

„und Josua war doch auch ein Soldat,
König David erschlug den Goliath."

oder wenn es von Wallenstein heißt:

„das ist so ein Ahab und Jerobeam,
der die Völker von den wahren Lehren
zu falschen Götzen thut bekehren"

und weiter

„so ein Teufelsbeschwörer und König Saul,
so ein Jehu und Holofern"
— — — — — — — — —
„so ein hochmütiger Nebukadnezar"

und ist das keine Anspielung?

„die Arche der Kirche schwimmt in Blut."

Aus diesen wenigen Beispielen, die sich leicht bis zu dem Umfang eines Konferenzvortrages vermehren ließen, können Sie ersehen, wie sehr die großen deutschen Dichter selbst mit dem A. T. verwachsen sind, und wie zu ihrem Verständnis die Kenntnis ihrer Vorlage nicht zu unterschätzen ist. Also die Konzentration des

Unterrichts, die die Fächer zu einander in Beziehung setzt, und die dem Verständnis unsrer Klassiker auch lange, nachdem die Schulzeit hinter uns liegt, beim Studium und der Lektüre zu gute kommt, verlangt ein ziemliches Eingehen auf das Alte Testament im Schulunterricht.

Diese Unterstützung, die der alttestamentliche Unterricht andern Fächern gewährt, zeigt sich ganz besonders auf dem Gymnasium, das hoffentlich die einzige Vorbereitungsstätte für Theologen bleiben wird. Was verspricht man sich hier von einem in den Oberklassen beginnenden hebräischen Unterricht, wenn der Schüler vom A. T. seither keine Ahnung hatte? Dann bleibt nichts andres übrig, als dem Durchschnittstheologen eine gute Uebersetzung des Alten Testaments liebevoll in die Hand zu drücken, auf „orthodoxen" Universitäten etwa Luthers Uebersetzung, auf „liberalen" die von Kautzsch, denn hebräisch zu lernen wäre ja Thorheit. Warum soll denn der christliche Theologe sich mit dem garstigen A. T. abquälen, das ja gar nicht mehr auf der Schule behandelt und damit der Benutzung in der Gemeinde auf die Dauer doch entzogen wird?

Verzeihen Sie mir diesen Ausblick, der Ihnen sicherlich lächerlich vorkommt, der aber die notwendige Konsequenz der Bemühung ist, das A. T. aus der Schule zu entfernen.

Sie wissen ja, daß vom Erhabenen zum Lächerlichen und umgekehrt nur ein Schritt ist. Ich komme daher jetzt auf zwei vielleicht am gewichtigsten erscheinenden Angriffe gegen den Schulgebrauch des A. T.: erstens, das A. T. stehe nicht auf der gleichen Stufe der Offenbarung wie das N. T., und zweitens, der pädagogische Wert des A. T. sei nur ein imaginärer. Beide Gründe, das A. T. dem Schulunterricht fern zu halten, blenden in noch viel höherem Maß als die zuerst erwähnten.

Das wird wohl von keinem einsichtsvollen Menschen bezweifelt, daß die Offenbarungsstufe des A. T. eine niedrigere ist als die des N. T. In der kirchlichen Tradition war es beliebt, beide Stufen unter dem Schema von Weissagung und Erfüllung zu betrachten. Das ist entschieden für unser modernes, kritisches Verständnis nicht mehr verwendbar. Unter dem Begriff der Weis-

sagung erschöpft man nicht das A. T., dazu ist der hergekommene Sinn von Weissagung kein christlicher, sondern ein heidnischer, er ist gleich Mantik. Unter Weissagungen versteht man Orakelsprüche, die irgend eine Handlung des Heilandes voraussagen sollen. Aber unser Offenbarungsbegriff ist ein anderer geworden, Offenbarung ist eine Kundgebung der Gottheit in bezug auf Wohl und Wehe der Menschen. Damit hängt aber ein anderes zusammen, das Fallenlassen des Inspirationscharakters der Schrift. Volksschullehrer sind nun aber gerade dadurch in Gewissenskonflikte beim Gebrauch des A. T. gekommen. Sie meinten, dasselbe nun zum größten Teil beim Unterricht nicht mehr verwenden zu können, und wollten mit der Allegorie und dem Typischen helfen. Aber da kommt man auch nicht vom Fleck, man hat immer das Gefühl, als wenn man nicht offen wäre, als wenn man etwas verbergen wollte. Das A. T. kommt so gar nicht zu seinem Recht. Das ist nur möglich, wenn man das A. T. als das nimmt, was es sein will, als eine historische Urkunde, die uns die Offenbarungen Gottes an die vorchristliche, jüdische Welt schildert mit der Geschichte dieses Volkes. Nur mit Entfernung jeglichen Inspirationscharakters kommt das A. T. zu Ehren, die Schwierigkeiten schwinden, weil mit der religiösen Betrachtung eine geschichtliche Hand in Hand geht. Je mehr die Entwicklung, das Werden des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen betont wird, um so größer wird der Gewinn für die Seele sein. Auch aus dem Unvollkommenen kann man lernen; um zu wissen, was weiß ist, muß man auch schwarz kennen. Es ist m. E. unsagbar kleinlich, den Struwwelpeter nicht in der Kinderstube dulden zu wollen, weil kein artiges Kind in ihm vorkäme. Der böse Friedrich bis zum Robert wirken alle sehr erziehlich auf ein Kind. So ists auch mit dem A. T., dessen niedere Offenbarungsstufe wir ja stets mit unserm christlichen Gewissen zu prüfen haben. Außerdem enthält auch das A. T. so herrliche Gestalten, so wunderbare Worte und ergreifende Geschichten, daß das unserm christlichen Bewußtsein ferner Liegende dagegen fast zurücktritt, wenigstens in der biblischen Geschichte, die ja keine Vollbibel ist.

Das führt uns auf ein Anderes, die angezweifelte pädago-

gische Bedeutung des A. T. Ganz entschieden ist diese Seite sehr zu berücksichtigen und nach ihr für die verschiedenen Altersstufen die Auswahl zu treffen. Selbstredend wird man niemals Kindern von Lot und seinen Töchtern, von Juda und Thamar, von Onan, von Amon und seiner schönen Stiefschwester, von Ezechiels Schilderung der Sittenlosigkeit u. ä. erzählen dürfen. Auch das Hohelied wird keine Schullektüre sein, doch wird es gut sein, über seinen wahren Charakter als einer Sammlung von Hochzeitsliedern gelegentlich auf einer Oberklasse aufzuklären, da dieses Buch auch in unserer Litteratur eine Rolle spielt. Ich pflege es bei der Lektüre von 1. Cor. 13 zu thun. Am meisten haben die Erzählungen der Genesis im Schulunterricht Anfeindungen erfahren, und zwar, weil man sie nicht mehr als Historie bieten kann. Aber wo in aller Welt würde einer auf den Gedanken kommen, die Grimmschen Märchen unsern Kleinen rauben zu wollen, weil man sie doch nicht glauben könne. Welch armselige Auffassung vom Kindergemüt und seiner schöpferischen Phantasie! Man nehme die Erzählungen der Väter als das, was sie sind und sein wollen, als Sagen, erzähle sie, wie man Märchen erzählt, ohne Kritik zu üben, und die Wirkung wird nicht ausbleiben. Laß die Schlange nur ruhig reden und den lieben Gott unter der Eiche zu Hebron essen, laß die Wasser der Sintflut steigen und dem Herrn den Duft Noäs in die Nase steigen, laß ihn nur erst des Abends, wenns kühl wird, im Garten lustwandeln, gieb ihm Augen, die über dir wachen, und Hände, die dich schützen, besser kannst du es gar nicht pädagogisch machen. Wo Kain sich sein Weib herholte, wie Methusalem so alt werden konnte, warum Joseph gar nicht mal an seinen alten Vater dachte, als es ihm gut ging, solche Fragen wird nur der stellen, der keinen Sinn für Märchen hat. Und wenn einmal ein Kind darnach fragt, antworte nur ruhig: das ist ja nur eine Geschichte, darauf kommts ja gar nicht an, wir wollen ja etwas daraus lernen. Und wenn die Frage aufgeworfen wird, wie die Schöpfung der Welt in sieben Tagen geschehen sein könne, wo doch die Naturforscher uns eines Bessern belehrt hätten, so wollen wir nicht uns abquälen und zu einigen suchen, sondern immer wieder darauf hinweisen, daß die Bibel

kein Naturgeschichtsbuch ist, sondern eine Urkunde, die von den Offenbarungen Gottes an die Menschen redet, und daß diese Urkunden und, was sie erzählen, die Luft einer Jahrtausende hinter uns liegenden, märchenhaften Vergangenheit atmen. Auch die pädagogischen Schwierigkeiten lassen sich heben, wenn man das berücksichtigt, was ich bei dem vorhergehenden Einwand ausgeführt habe, die offene, rücksichtslose Darstellung des A. T. als einer geschichtlichen Urkunde.

Und wenn wir nun noch einmal alle Gründe, die für die Beibehaltung des Alten Testaments im Religionsunterricht sprechen, uns überlegen, so laufen sie im Grunde zusammen in der geschichtlichen Wertung der christlichen Religion, in der Auffassung des Christentums als einer geschichtlichen Macht, deren Wurzeln in einer weitzurückliegenden Vergangenheit ruhen, und die noch heute ungebrochen dasteht, die Völker und ihre Kultur umgestaltend. Wegen des unvollkommenen Charakters der alttestamentlichen Religionsstufe kommen die religiösen Gründe für Beibehaltung des A. T. im Unterricht erst in zweiter Linie.

Eine andere m. W. noch nicht angeschnittene Frage ist die, ob das A. T. bis zum Abgang aus der Schule, also bis zum Maturum Gegenstand des Unterrichts sein soll. Vielfach, so auch bei uns in Hessen, wird vorgeschrieben oder empfohlen, wie man will, noch einmal in der Unter-Sekunda das A. T. zu traktieren und zwar hauptsächlich an der Hand der Propheten. Ich halte das für ganz verkehrt. Wie nun einmal die Verhältnisse sind, betrachtet weitaus der größte Prozentsatz unserer Schüler Gymnasien, Realgymnasien und Oberrealschulen als Mittel, die Einjährigenberechtigung zu erwerben, und verläßt daher mit Absolvierung der Unter-Sekunda die Anstalt. Von 13 evangelischen Schülern, die diese Ostern die Unter-Sekunda des Realgymnasiums in Mainz absolvierten und die Einjährigeberechtigung erhielten, verließen 5 die Anstalt überhaupt, während von 17 evangelischen Untersekundanern der Oberrealschule, welche die Berechtigung erhielten, nur 9 verblieben, um die Anstalt weiter zu besuchen. Im vorigen Jahr erreichten im Realgymnasium 10 evangelische Schüler das Klassenziel, von denen aber nur die Hälfte verblieb. Und wie

hier werden auch sonst die Verhältnisse liegen, für einen sehr großen Prozentsatz der Schüler unserer Höheren Lehranstalten ist nicht die Abiturientenprüfung das erstrebte Ziel, sondern die Möglichkeit zu erlangen, einmal die Schnüre zu tragen. Dann aber darf nicht das A. T. das Pensum der Unter-Sekunda sein, in diese Klasse gehört das N. T. und zwar die Lektüre eines Evangeliums, an Hand dessen noch einmal, bevor der Schüler die Anstalt verläßt, ihm die Person des Heilandes lebendig vor Augen gestellt wird. Jesus Christus ist es dann, mit dessen Bild die Schule verlassen und ins Leben hinausgetreten wird.

Aber m. E. gehört auch in die Oberklassen der höheren Schulen keine zusammenhängende Behandlung des A. T. mehr. Das N. T. ist so unerschöpflich und vielseitig und für uns Christen von solch eminenter Bedeutung, daß wir es nicht einschränken dürfen durch alttestamentliche Lektüre und Studien, wenn dazu noch Kirchengeschichte, die nicht genug getrieben werden kann, und vielerorts noch Dogmatik und Ethik oder gar Lesung der Augustana kommen. Wenn ich auch entschieden gegen jede Behandlung des A. T. in extenso von der Unter-Sekunda an bin, so werde ich doch nicht so thöricht sein und das A. T. überhaupt nun auf einmal beiseite schieben. Allerdings wird es nur in der Anknüpfung, also als Repetition zu verwenden sein. Nicht nur die Evangelien und besonders auch Paulus bieten reiche Gelegenheit, alte Erinnerungen wieder aufzufrischen, sondern auch die Kirchengeschichte.

Der alttestamentliche Unterricht als solcher ist also auf die Klassen von Sexta bis Obertertia zu beschränken. Wie er sich nun hier am besten verteilt, wie er zu handhaben ist, was als das jeweilige Ziel, das erstrebt werden muß, vorzuschweben hat, das wäre nun im einzelnen zu zeigen. Es giebt die Probe ab auf das, was wir seither thetisch betrachtet haben.

Es ist die große Streitfrage, ob in jeder Klasse etwa halbjährlich zwischen Behandlung des A. und N. T. gewechselt werden soll, ob der Unterricht in konzentrischen Kreisen vorzugehen hat, oder ob er einen gradlinigen Gang darstellt. Ich schließe mich durchaus jenen Pädagogen an, die das Letztere fordern. Die

ganze Klassenzeit über soll entweder nur Altes oder nur Neues Testament behandelt werden. Nur dann ist zu erwarten, daß die Kinder heimisch werden in dem Abschnitt heiliger Geschichte, der gerade das Pensum bildet, und nicht, wenn sie gerade warm geworden sind, wieder herausgerissen werden. Natürlich wird vor einem christlichen Feste stets die entsprechende neutestamentliche Geschichte durchzunehmen und zu lernen sein, wie denn auch das Einprägen von Liedern und Melodieen den Gang nicht stören wird, umsoweniger wenn man damit jedesmal die Stunde nach dem Gebet eröffnet. Dieser geradlinige Gang bei der Behandlung der biblischen Geschichte ist um so erwünschter in den Klassen, die Katechismusunterricht haben, für dessen gesonderte Behandlung im Interesse der Behältlichkeit und Faßlichkeit des Stoffes ich sehr energisch eintrete. Es bleibt dann aber wieder nichts anderes übrig, um die unglücklichen konzentrischen Kreise zu vermeiden, als in der einen Stunde biblische Geschichte, in der andern Katechismus zu behandeln. Gründe wie, daß dann zwischen den einzelnen Stunden zu lange Zeit liege, verschlagen nicht dagegen. Die Anknüpfung ist auch nach 2 Tagen wieder nötig, und sie wird ja damit von selbst gegeben, daß man das Pensum abhört. Je gründlicher der Unterricht vom Lehrer getrieben wird, um so leichter ist die Anknüpfung. Und daß eine Unordnung eintreten könnte durch Verwechslung der Stunden und der für sie nötigen Bücher, wird der nicht behaupten wollen, für den die Disciplin keine Schwierigkeit bildet. Neu eintretende oder unordentliche Schüler werden auch in andern Fächern als in den Religionsstunden von Zeit zu Zeit Bücher daheim lassen.

Zweifellos dürfte wohl jedem sein, daß auch im Katechismusunterricht die biblischen Geschichten Alten Testaments so gut wie die Neuen Testaments zur Exemplifizierung zu verwenden sind, und zwar in recht ausgiebiger Weise. Beispiele im einzelnen dafür anzugeben würde zu weit führen, sie drängen sich jedem von selbst auf. Vielleicht bietet gerade die Behandlung des ersten Hauptstückes die größte Anknüpfung an das A. T., aber diese geht durch bis zur Behandlung des Abendmahls.

Wie gestaltet sich nun für die Klassen Sexta, Quarta und

Obertertia der fortlaufende Unterricht im A. T.? Denn nur diese Klassen kommen, nach dem, was wir gegen die konzentrischen Kreise gesagt haben, in Betracht; und in der Sexta mit dem Alten Testament zu beginnen, wird wohl von keinem zurückgewiesen, da die Kinder ja schon drei Jahre in der Schule sind, also auch die Gestalt des Heilandes kennen.

Naturgemäß beginnt man in der Sexta mit der Schöpfung, behandelt die ihr folgenden Geschichten bis auf den Auszug aus Ägypten, woran man noch das Lernen der 10 Gebote anknüpfen kann. Weil damit ein großer, zusammenhängender Geschichtenkreis erschöpft ist und das Einprägen der 10 Gebote gewissermaßen als Zielangabe für den nach meinem Dafürhalten wegen der Uebereinstimmung mit den Plänen des Volksschulunterrichts schon in Quinta unbedingt beginnenden Katechismusunterricht angesehen werden kann, halte ich es nicht für glücklich, noch einige leichtere Geschichten aus jüngeren Zeiten wie etwa die von Goliath und David oder Absalom oder gar von Daniel hinzuzufügen. Die beiden ersten sind ja sowieso schon in der Vorschule oder den Unterklassen der Volksschulen gelernt worden und können im Zusammenhang des Quartapensums wieder aufgefrischt werden; während die Danielerzählungen erst verstanden werden können, wenn die Zeiten Antiochus IV. besprochen werden, also in der Ober-Tertia.

Wenn wir einmal auf den Charakter der Sextageschichten achten, die ja so ziemlich nur die Erzählungsstoffe der Genesis behandeln und nur zum geringsten Teil dem Exodus entnommen sind, so müssen wir sagen, sie sind innerlich durchaus gleichartig, da sie nicht die Geschichte eines Volkes geben, sondern Erzählungen einer grauen, märchenhaften Vergangenheit von großen Gottesmännern, von Adam, Noa, Abraham, Isaak, Jakob und Joseph; nur die Gestalt des Moses führt uns an die Schwelle der Geschichte. Die andern sind Gestalten der Sage. Und dementsprechend wird ihre Behandlung im Unterricht sein müssen. Jede Kritik ist völlig auszuschließen, die Gestalten der Erzväter sind den Kindern so zu bieten, wie sie dastehen und uns geschildert werden. Sie wollen weiter nichts sein als Muster-

bilder im Glauben und in der Frömmigkeit, mit allen ihren vielen Fehlern und Gebrechen. Es zeugt von einer großen Unenntnis, wenn man jene Gestalten als durchaus jeglichen Ideals baar hinzustellen versucht. Die Erzväter, wohl kanaanitischer Herkunft, sind ganz in den Geist der Jahwereligion des Volkes hineingegossen worden, und ihr letztes Kolorit, das sie erhalten haben, ist das der gewaltigen Propheten des 8. Jahrhunderts. Die Patriarchen sollten für die Menschen, denen man sie schilderte, religiöse Vorbilder sein, und das können sie auch für uns sein. Man schildre sie dem Kind so anschaulich und lebendig, daß es mit jedem von ihnen einen wirklichen Verkehr pflegen kann, daß es herausfindet, was gut und böse an ihnen ist. Dann werden gerade die Gestalten der Vätersage es fertig bringen, den Kindern religiöse und moralische Begriffe beizubringen und sie zu sittlichen Menschen erziehen helfen, denen das Gebet ein Herzensbedürfnis ist wie den Erzvätern ihr Verkehr mit Gott.

Und in der That, welch sittliche, religiöse Vorstellungen ließen sich nicht am Pensum der Sexta entwickeln! Das Verhältnis von Geschwistern und Schülern unter einander wird mehr wie einmal zur Sprache kommen: Streitsucht, Neid, Friedfertigkeit, Klatschsucht, Schadenfreude, Versöhnlichkeit besprechen wir bei Kain und Abel, bei den Brüdern Josephs, bei Abraham und Lot, bei dem Knaben Joseph, der sich gern einen bunten Rock verdient. Und wie Kinder ihren Eltern Herzeleid bereiten, ist an Esau und den ältesten Söhnen Jakobs trefflich zu zeigen. Gastfrei zu sein ohne Murren, können wir von Abraham lernen. Und das Häßliche der Lüge und das Unglück, das sie bringt, sehen wir am ersten Menschenpaar, erfahrens wieder bei Rebekka und Jakob. Und daß des Menschen Zorn nicht thut, was vor Gott recht ist, lernen wir an Moses, der den Ägypter erschlägt. So lernen wir an der Hand drastischer Beispiele die Gebote der zweiten Tafel kennen, ausgenommen vielleicht das 6. Gebot, da wir in der Sexta die Frau des Potiphar in ihrem sündlichen Begehren noch nicht mit Hinzielung auf das 6. Gebot schildern können. Aber auch die Menschen in ihrem Verhältnis zu Gott, mag dies nun ein falsches oder ein rechtes sein, werden den

Kindern klar. Die Sünde trennt von der Gemeinschaft mit Gott und treibt uns aus dem Paradies heraus, sie ist der Leute Verderben und kann wie bei der Sintflut ein ganzes Geschlecht vernichten. Denn Gott läßt sich nicht spotten, und wenn auch die Menschen gegen ihn anstürmen wie Pharao und sein Volk, er sitzt doch im Regimente. Deshalb müssen wir ihm Vertrauen schenken und uns unter ihn beugen wie Abraham, der seine Heimat verläßt. Auch wenn Gott unser Liebstes von uns fordert, wie er den Isaak seinem Vater abverlangte, müssen wirs geben. Und im Gebet ringen wir mit ihm wie Jakob zu Pniel, bitten um seinen Segen und sprechen mit ihm im Glück: Herr ich bin zu gering aller Barmherzigkeit und Treue. So werden die drei ersten Gebote und der erste Artikel vorbereitet. Es sind ja nur einzelne Handhaben, die ich Ihnen geben kann, Sie werden sich dieselben leicht vermehren können. Selbstredend ist, daß jede Geschichte, jede Person mit christlichem Maßstab gemessen werden muß. Doch Sie sehen, wie ergiebig die Gestalten der Väter sind.

Aber eine Geschichte gehört nicht in das Sextapensum, die Geschichte von der Schöpfung der Welt. Einmal ist sie außerordentlich schwer behältlich für Kinder, die sich herzlich wenig unter ihr vorstellen können, und sodann ist sie doch nur eine theologische Reflexion des späteren Judentums. Der Platz, an dem sie zu besprechen ist, wäre der erste Artikel. Dann kann man auch in besonnener Weise ausführen, wie das, was uns die Erzählung in Gen. 1 bietet, nur Vorstellung einer früheren Zeit ist, wie sich die Juden die Entstehung der Welt dachten, etwa nach der Art, wie man auf einem hohen Berge stehend in finstrer Nacht langsam den nahenden Tag erwartet, wie Gott spricht: es werde Licht! und mit der anbrechenden Morgenröte das Licht kommt, und so fort, wie ich es im letzten Jahr in einem hübschen Aufsatz der Fauthschen Zeitschrift ausgeführt las. Und dann wäre zu zeigen, wie die Bibel keine Naturgeschichte geben will, wie es ihr allein auf die ewige Wahrheit ankommt, daß die Welt das Werk des lebendigen, zielbewußten Gottes ist. Aber das sind keine Gedanken für einen Sextaner. Lassen wir für diese Klasse das aus der späten priesterlichen Quelle stammende

Kapitel 1,1 — 2,4a der Genesis bei Seite und fangen an mit dem lebensfrischen Satz des Jahwisten in 2,4b: „zu der Zeit, da Gott der Herr Himmel und Erde machte," und fahren dann ruhig fort mit den folgenden Versen, die uns von Gottes Thätigkeit auf der Erde erzählen, von der Feuchtigkeit, die aufstieg und das Wachsen der Pflanzen ermöglichte, von der Schöpfung des Menschen, dem Gott dann den Wundergarten des fernen Ostens zur Wohnung anwies. Das ist keine Reflexion, sondern wahre Poesie, für ein Kindergemüt faßlich und verständlich, dazu voll religiöser Tiefe, die jeder einsehen muß, der sich nicht durch Vorurteile irgendwelcher Art das klare Denken rauben läßt. Auch die Sage kann durchglüht sein von dem Hauch des lebendigen Gottes und ewige Wahrheiten im Gleichnis enthalten.

Wenn wir also von der priesterlichen Erzählung am Anfang der Genesis absehen, würden alle andern landläufigen Erzählungen bis auf Moses durchaus dem Sextapensum angemessen sein und ihren Zweck erfüllen, den Kindern die hauptsächlichsten religiösen und sittlichen Wahrheiten an der Hand lebendig geschilderter Persönlichkeiten und ihrem Verständnis angepaßter Geschichten klar zu machen.

Damit ist aber noch lange nicht gesagt, daß die hergebrachte Form der Erzählungen in unsern biblischen Geschichten die richtige ist. Eine gänzliche Umgestaltung der Geschichten in sogenanntes modernes Deutsch ist nicht zu wünschen. Unsere Kinder sollen früh mit der eigenartigen, aber uns Menschen des 20. Jahrhunderts durchaus nicht entfremdeten Sprache der lutherischen Bibelübersetzung bekannt werden, soweit dieselbe nicht unverständlich ist. Verdanken wir doch unsre heutige Sprache allein der Genialität des Wittenberger Mönches. Diese Wertschätzung unsrer Bibelübersetzung darf uns aber nicht daran hindern, den Kindern gegenüber möglichst einfach zu reden und alles Entbehrliche beiseite zu lassen. Vor allem sind die vielen Wiederholungen, die die bunte Zusammensetzung der biblischen Quellen mit sich bringt, zu vermeiden. Ich habe immer gefunden, daß sie die Kinder ganz konfus machen und ihnen die Einprägung der Geschichten außerordentlich erschweren. Unerträglich ist in

der Jakobsgeschichte der Wechsel der Rollen zwischen Ruben und Juda, die Unentschlossenheit Josephs im Verhältnis zu seinen Brüdern in Ägypten. Auch die verschiedenen Wiederholungen in den Abrahamsgeschichten sind sehr störend. Und die Geschichte von der Sintflut, die aber beileibe keine Sündflut ist, wäre sehr zu kürzen. Ein hübscher Anfang in dieser Hinsicht ist, was die Vorschulklassen betrifft, für uns Hessen in der Kleinschen biblischen Geschichte gemacht, und der geschätzte Verfasser würde den Dank vieler sich erwerben, wenn er uns bald die Fortsetzung seines schönen Beginnens schenkte. Mit diesen Erwägungen ist die Frage nach der Benutzung der Schulbibel von selbst erledigt.

Anders liegt schon die Frage beim Quartapensum, das, wie wir schon sahen, die Fortsetzung des Sextapensums bilden muß. Ich habe seither in der Quarta die Schulbibel noch nicht benutzt, bin aber schon lange sehr im Zweifel, ob es nicht für uns in Hessen wünschenswert wäre, sie heranzuziehen, da die officielle biblische Geschichte bedeutende Lücken aufweist, die auszufüllen durch bloßes Vorerzählen recht schwierig ist.

Das Quartapensum beginnt mit der Einsetzung des Passa und dem Wüstenzug, behandelt die Eroberung des Landes, die Richterzeit, das Entstehen und Werden des Königtums in Israel und Juda bis auf Salomos Tod. Das Ziel des Quartapensums ist bereits ein wesentlich anderes als das der Sexta, was schon der behandelte Stoff mit sich bringt. Wie dieser das Gebiet der Sage verläßt und in das Gebiet der Geschichte einführt, wenn auch jener sich noch hie und da wie in Einzelheiten des Wüstenzuges oder bei einzelnen Richtern oder auch sonst noch geltend macht, so muß auch das Ziel des Pensums in erster Linie ein historisches sein, zu zeigen, wie das Volk Israel aus kleinen Anfängen sich bildete, und wie es sich schließlich zu einem nicht zu unterschätzenden Reich trotz seines beschränkten Umfanges ausbildete. Sofern aber dieses Volk, dessen Geschichte wir kennen lernen, von Gott zum bevorzugten Träger seiner Offenbarungen gemacht wurde, ist auch das Ziel des Pensums, wenn auch in zweiter Linie, ein religiöses. Zeigt sich doch gerade in der Geschichte, dem Leben der Menschheit, ebenso wie im Leben des Einzelnen am über-

zeugendsten Gottes Walten. Damit ist aber die sittlich religiöse Wertung der einzelnen Geschichten nicht ausgeschlossen. Es wird immer wieder unser Bemühen sein müssen, an Hand der Geschichten und Personen das Gewissen der Kinder zu schärfen, wenn auch jetzt die geschichtliche Auffassung des werdenden Volkes Gottes der zusammenfassende, einheitliche Gesichtspunkt sein muß. Aus eben diesem Grund halte ich es auch nicht für angebracht, wie fast alle unsere biblischen Geschichten thun, die pragmatisierende Auffassung der Historie, wie sie das Kennzeichen der sogenannten deuteronomistischen Richtung ist, zur beherrschenden im Unterrichte zu machen. Nach ihr bekommen die Kinder einen falschen Begriff vom thatsächlichen Verlauf der Geschichte Israels. Die Richterzeit war kein steter Abfall, kein stetes Unglück, kein Jammern, keine Errettung des Volkes, sie war eine Zeit der Kämpfe um das Recht der Ansiedlung Israels in Kanaan. Die Helden des Richterbuches sind keine sich ablösende Regenten oder Richter, wie wir sie nennen, sondern meist gleichzeitig in den einzelnen Stämmen verschieden auftauchende Recken, die für Gott und sein Volk gegen Baal und seine Verehrer streiten. Am störendsten macht sich die pragmatisierende Betrachtung bei Saul und Samuel geltend. Gerade in unserer Zeit ist es bedenklich, das Königtum als ein von Gott volens nolens zugelassenes, notwendiges Übel hinzustellen und Saul als einen undankbaren Bösewicht, den schließlich furchtbare Strafe für all seine Unthaten trifft, als wenn die alten schönen Erzählungen, ihres deuteronomistischen Rahmens entkleidet, nicht eitel Freude über das Königtum von Gottes Gnaden atmeten und sich sonnten in den Strahlen, die vom Haupt des Gesalbten des Herrn ausgingen, als wenn die geistige Umnachtung Sauls, die mit dem Anwachsen des Ruhmes seines Schwiegersohnes nur gemehrt wird, nicht unser tiefstes Mitgefühl erregte. Auch David und Salomo sind nicht durch die Brille des werdenden Judentums anzusehen. Trotz der tiefen Frömmigkeit und herzlichen Einfalt, die auch die Schandflecken seines späteren Lebens nicht tilgen können, war David kein Psalmensänger und Organisator des Kultus, wie ihn sich eine spätere Zeit vorstellte. Und es wird angebracht sein, mehr Gewicht auf Salomos Prachtliebe

und Reichtum zu legen als auf seine Frömmigkeit und Weisheit, da gerade erstere an der Reichstrennung Schuld waren und letztere doch nur fromme Wünsche jüngerer Geschlechter waren. Ich bitte, mich nicht falsch zu verstehen; ich bin durchaus nicht dafür, Geschichten wie Sauls Verwerfung, Davids letzte Tage oder Salomos Richterspruch u. ä. aus dem Unterricht zu verbannen, da gerade sie oft eine außerordentlich tiefe religiöse Anknüpfung gestatten. Ich meine nur, diese Geschichten dürfen uns nicht zu einer falschen historischen Darstellung verleiten. Ebensowenig wird man auch Personen weglassen dürfen, weil sie der Sage entstammen, oder Erzählungen, weil sie teilweis oder ganz nicht dem thatsächlichen Verlauf entsprechen. Ich kann mich gar nicht mit denen einverstanden erklären, die von Simson nichts wissen, oder von Jephtas Gelübde den Kindern nichts erzählen wollen. Diese Gestalten thun durchaus der geschichtlichen Betrachtung keinen Abbruch. Und beide, Simson wie Jephta, geben genug religiöse Handhaben für den Unterricht. Vielleicht kommt aber noch ein andres Moment dazu, was für Beibehaltung so mancher auch nicht historischen Geschichte spräche, ich meine das, was ich früher bei der sogenannten Konzentration ausgeführt habe. Viele der bedeutendsten Kunstwerke würden uns unverständlich sein, wenn der Gegenstand, den sie behandeln, uns früher im Unterricht nicht näher gerückt worden wäre. Mit welchem Verständnis würden wir Händels Tonwerken lauschen, wenn uns dessen Gestalten nicht aus der Schulzeit vertraut wären? Wir sehen Simson in Dagons Tempel stehen zwischen Säulen, da er singt: „o hör' mein Fleh'n, allmächtiger Gott". Der Tochter Jephtas klagender Gesang in sanften Weisen der Taube gleich wird den nur halb ergreifen, der nie etwas von ihr gehört hat. Josua, der Führer seines Volkes, ist uns keine unbekannte Figur, und was freuen wir uns, wenn uns einfällt, daß auch wir einst in der Schule gelernt haben: „O saget es nicht an zu Gath." Und was ein Meister der Tonkunst von uns verlangt, Kenntnis des A. T., das verlangen auch Rafael, Rubens, Rembrandt, die für die geistigen Sinne des Auges Ewig-Bleibendes bieten, das verlangen auch unsre großen Dichter, die, mochten sie auch dem

Christentum ferner stehen, doch in der Bibel zu Hause waren.

Fassen wir zusammen, so ist es ein dreifaches Ziel, auf welches das Quartapensum hinzuarbeiten hat: 1) ein geschichtliches Verständnis des werdenden Volkes Gottes. 2) Eine Vertiefung der religiösen-sittlichen Begriffe, die nicht nur für das Leben des Menschen im Kämmerlein oder im kleinen Kreis Geltung haben, sondern auch in der Allgemeinheit, in der Geschichte der Völker, und 3) Eine Vorbereitung auf die dereinstige Pflege des Schönen, auf volles Verständnis dessen, was man klassische Kunst nennt. Dieses letzte Moment gilt, wie wir schon früher sahen, übrigens für den ganzen alttestamentlichen Unterricht.

Alle drei Gesichtspunkte bleiben auch für das Pensum der Obertertia maßgebend, nur daß an ihre Spitze ein neuer tritt, der, daß die Geschichte des Volkes Gottes ein großes Ziel hat, das Kommen des Reiches Gottes auf Erden, also die Person Jesu Christi. Auf sie führt die ganze Entwicklung seit der Reichstrennung, anfangs nur indirekt, leise und sachte, aber immer mächtiger und stärker werdend, bis daß die Zeit erfüllet war, daß Gott seinen Sohn sandte, geboren vom Weib und unter das Gesetz gethan, auf daß er die, so unter dem Gesetze wären, erlöste, auf daß wir die Kindschaft empfingen.

Demgemäß wird folgendes der Gang des Unterrichts sein müssen. Anknüpfend an Salomos thatsächliche, orientalische Regierung, wird zu zeigen sein, wie es zur Trennung zwischen Nord- und Südreich kam. Kurz läßt sich die Geschichte des Nordreichs behandeln: der Mangel an einer festen Tradition, die Ursache eines steten Dynastienwechsels. Nur die Häuser Omris und Jehus erfordern ein genaueres Eingehen, weil unter ihnen die prophetische Bewegung aufkam. Die Anknüpfung bieten die Derwischhorden unter Saul, es wird deren langsam eintretende Umwandlung gezeigt, wie wir sie bei Elias und seiner Schar bereits sehen, die den Kampf für den Gott Israels gegen den Baal von Tyrus unter Ahab und Isebel aufnahmen, und die schließlich den Sturz des Hauses Omri herbeiführten. Die Blütezeit, die, durch die Regierung Jerobeams II. hervorgerufen, eine gewaltige Steigerung der Sünde heraufbeschwört, treibt einen

Amos von der Herde und läßt im Heiligtum zu Bethel den Bußruf erschallen, der dem Königreich und dem Staat den Untergang durch die Assyrer verkündete. Genau ist den Schülern das Wesen dieser neuen Prophetie, die mit Amos und Hosea anhebt, klar zu machen. Von diesen zwei Propheten lasse ich nur Am. 7—8, 3. 3,1—8. 5,4—24 lesen. Um nun zu Jesaja den Uebergang zu finden, ist die Geschichte Judas kurz nachzuholen; die Existenz der Dynastie Davids ist nur einmal im Ernst in Frage gestellt worden durch Athalia, deren Geschichte schon wegen Racines Lektüre im französischen Unterricht eingehend zu besprechen ist. Ein Einprägen der Königsnamen beider Reiche darf wohl nicht als toter Ballast empfunden werden. Die genaue Schilderung der Person des Jesaja ist unentbehrlich; anfangs der Prediger gegen das Nordreich, wendet er sich nach dessen Fall gegen das Südreich, dem er auch ein schreckliches Schicksal androht, falls es sich nicht bekehre. Ich lasse lesen, C. 6. 7,1—16. 8,1—4.5—8a. 11—18, die Geschichten von der Berufung des Jesaja und aus den Tagen der Belagerung Jerusalems durch das Nordreich und die Syrer, wobei auf die richtige Auffassung des Immanuel, der nicht der Messias sein kann, aufmerksam zu machen ist. Ich persönlich fasse ihn als Sohn des Propheten, dessen andre Kinder der „Rest wird bleiben“ und „Raubebald Eilebeute“ waren. Das Kapitel vom Weinberg (bis V. 6) darf auch nicht fehlen. In die Zeit der Belagerung A. 701 führen C 28, 14—23, 30, 1—17. Drastische Reden wie in C 1 u. 5, 8—30 machen die Predigtweise des Jesaja nur noch klarer. Auf Hiskia folgte dann der Umschwung unter Manasse und Amon, bis unter Josias die Reaktion i. J. 622 kam, die zur Promulgierung des im Deuteronomium enthaltenen Gesetzbuches führte, das damals entstand, und dessen Forderungen scharf anzugeben sind. Mit Josias werden wir aber schon in die Lebensgeschichte Jeremiä eingeführt, aus dessen Buch hauptsächlich die Erzählungsstücke zu lesen sind, und zwar in chronologischer Reihenfolge. Ich nehme durch C. 1 (die Berufung), C. 22, 10—19 (die Totenklage über Joahas und die Drohrede über den baulustigen Jojakim, den man wie einen Esel zur Stadt hinausschleift), C. 7 u. 26 (Jerusalems Tempel soll es er-

gehen wie dem zu Silo), C. 36 (Verbrennen der aufgeschriebenen Predigten durch Jojakim), C. 22, 24—30 (Jojachin soll weggerissen werden, wenn er auch ein Ring an Gottes Hand wäre), C. 20. 21. 37—44, welche die Leiden unter Zedekia und nach dem Fall Jerusalems behandeln. Erwähnung verdient die jüdische Ueberlieferung vom Tod des großen Propheten. Die erste Wegführung i. J. 597 macht uns mit Hesekiel bekannt. Hat er vorher auch den Untergang der Stadt verkündigt, so ändert er mit deren gänzlicher Zerstörung i. J. 586 das Thema seiner Predigt in die Verkündigung einer neuen Zeit, der Rückkehr aus dem Exil, der Wiedervereinigung der beiden Reiche Israel und Juda zu einem neuen Staat, dem messianischen Reich. Scharf ist zu präcisieren, was das messianische Reich ist, es ist das Gottesreich in irdischer Form. An seiner Spitze braucht nicht notwendig ein irdischer König, der Messias, zu stehen, der auch bei Hesekiel keine Rolle spielt, da er nur für die Kosten des Kultus aufzukommen hat. Immer wieder ist klar zu machen, wie die messianische Hoffnung erst im Exil geworden ist und werden konnte. Ich lasse von Hesekiel nur die grandiose Vision von dem Totenfeld in C. 37 lesen. An das Ende der babylonischen Gefangenschaft führen uns die dem Buch des Jesaja angehängten Kapitel 40—66, die den Anbruch des neuen Reiches als bevorstehend melden. C. 40—44 werden mit Auswahl gelesen. Eine besondere Behandlung beanspruchen die Abschnitte, die vom Knecht Gottes handeln (C. 42, 1—7. 49, 1—6. 50, 4—9. 52, 13—53, 13.) Hat C. 44, 1.2 gezeigt, daß Israel der Knecht Gottes ist, so diktiere ich folgendes den Schülern als Einleitung zu den von ihm handelnden Kapiteln: „Die Aufgabe Israels, des Knechtes Gottes, war, des Herrn Willen in Israel aufzurichten. Im Hinblick auf diese Aufgabe des Knechtes Gottes war eine zweifache Betrachtung möglich. 1) Israel hat keineswegs seine Aufgabe erfüllt, es hat Gott nicht gehorcht und sich in Sünden verstockt. Deshalb ist es gestraft worden, indem Gott es in die Gefangenschaft führte. 2) Aber andererseits mußte doch im Hinblick auf die Thätigkeit so vieler Frommen und Propheten anerkannt werden, daß Israel, der Knecht Gottes, sich viel Mühe gegeben hat, seinem Beruf treu nachzukommen,

wenn der Erfolg auch gering war. Dann aber konnte das Leiden, das ihn mit dem Exil traf, keine Strafe für ihn sein, denn er litt ja unschuldig. Das Leiden des Knechtes Gottes hatte dann den Zweck, dem thatsächlichen Israel zu zeigen, wie sehr sündig es sei. Das ideale Israel litt die Strafe für das reale, wirkliche. Deshalb kann für den Knecht Gottes das Leiden nicht ewig dauern, er wird verherrlicht werden und neu auferstehen. Dann kann er seine Aufgabe wahrhaft erfüllen; ja, in der messianischen Zeit soll er nicht nur in Israel Gottes Willen ausführen, sondern seine Hauptaufgabe wird sein, die Heiden zu Gott zu bekehren. — In Wirklichkeit ist Israel auch nach dem Exil dieser seiner Aufgabe nie in der vollkommenen Weise nachgekommen, wie der Prophet gehofft hatte. Die Aufgabe des Knechtes Gottes blieb unerfüllt bis auf Jesus. Erst dieser hat die Aufgabe, die einst Israel zukam, Gottes Willen auf Erden auszurichten, vollkommen erfüllt. Mit Recht hat daher die Kirche die Aufgabe vom Knechte Gottes, die von Haus aus dem Volk Israel galt, in unserm Heiland erfüllt gesehen und in C. 53 des Jesajabuches die am Karfreitag um das Kreuz auf Golgatha trauernde Gemeinde der Gläubigen gefunden, die im vollen Bewußtsein ihrer Schuld bekennt, daß das, was der Heiland trägt, ihre Schuld ist, daß er das Lamm Gottes ist, das der Welt Sünde trägt.“ — — — Das Jahr 537 führt uns dann wieder unter Serubabel und Josua nach Jerusalem zurück. Das erwartete messianische Reich bleibt aus, und Serubabel tritt nicht das Erbe seines Vaters David an. Haggai und Sacharia treten auf, einige ihrer Reden sind zu lesen. Als das Gesangbuch der nachexilischen jüdischen Gemeinde ist nun der Psalter den Schülern verständlich zu machen. Die Psalmen sind trotz ihrer Ueberschriften, die wertlos sind, nur zu verstehen als Produkt der aus der Gefangenschaft heimgebrachten, jüdischen Gemeinde, denn nur eine solche giebt es, kein Volk mehr. Die Psalmen sind das schönste Zeichen für das lebendige, Berge versetzende Hoffen auf eine bessere Zukunft, auf das neue Reich. Ja, diese Hoffnung war um so glühender, je trostloser sich die Gegenwart bemerkbar machte. Nicht genug kann diese Auffassung der Psalmen als Gemeindelieder den Kindern nahe

gerückt werden. Das gelingt am leichtesten durch Einprägen recht vieler Psalmen, was sich auf das ganze Jahr zu verteilen hat. Für gewöhnlich lasse ich lernen Ps. 23. 42. 46. 47. 51. 90. 121. 126. 130 und den, der so vielen ein Ärgernis bietet, 137. Darüber, daß die Psalmen auch für das religiöse Gemüt der Kinder fruchtbar zu machen sind, brauche ich wohl nicht zu reden. In die Zeit der Psalmen fällt auch die Überarbeitung der vorexilischen Propheten im Sinne der messianischen Hoffnung. Man versteht nicht mehr den bitteren Ernst der alten Bußprediger und vermißt die heitere Aussicht der messianischen Zeit. Ich lasse hier nicht die Einsätze lesen, die allgemein vom messianischen Reich reden, sondern vom Messias, also die Stellen, die man in der herkömmlichen Theologie als „messianische Weissagungen" bezeichnete: Jes. 7, 14, (bzw. 8—10) die spätere Auffassung von Immanuel als dem Messias — Jes. 9, 1 (bzw. 5, 6). 11, 1—9. Jer. 23, 5, 6. Mich. 5, 1. 2. Sach. 9, 9. — — — Ausführlich sind dann wieder die Jahre unter Esra und Nehemia zu behandeln, zumal die Promulgierung des aus Babel mitgebrachten neuen Gesetzbuches. Daran schließt sich die Behandlung der Geschichte der Juden unter macedonischer und ägyptischer Herrschaft, die Entstehung der Diaspora, der Synagogen, der griechischen Uebersetzung. Der Streit zwischen Ptolmäern und Seleuciden führt uns dann in die Tage des Antiochus IV. und seiner Hellenisierungsversuche, in die Zeit der Religionsverfolgung. Der Aufstand des Matthatias und seiner Söhne darf, da er das Interesse der Schüler erweckt und von größter zeitgeschichtlicher Bedeutung war, nicht zu kurz kommen. Vorbereitet wird er u. a. durch den Zusammenschluß der sog. „Frommen", die sich später zur Sekte der Pharisäer ausbildeten, und das Erscheinen des Buches Daniel, das unter Nebukadnezar, Belsazar und Darius den syrischen König schildert und mit seinen Erzählungen Zion auffordern will, in dem letzten Kampf und Strauß auszuhalten, da das Endgericht und das messianische Reich bevorstehe. Wegen der Bedeutung des Buches Daniel für die Zeit seiner Entstehung und für die spätere christliche Eschatologie wird es wohl der Hauptsache nach zu lesen sein. Weiterhin wird dann die Be-

gründung der hasmonäischen Herrschaft unter Jonathan und Simon zu besprechen sein, bei letzterem Ps. 110 und der Gegensatz der Pharisäer gegen das unrechtmäßige Hohepriestertum der Makkabäer, der nur später unter Salma auf kurze Zeit ruhte. Die Kinder dieser Frau führen uns dann in das Jahr 63, wo Pompejus Syrien zur römischen Provinz machte, in das Aufkommen der edomitischen Parvenüfamilie des Antipatros und seines großen Sohnes Herodes. Die Schilderung seiner Regierung bildet den Schluß des Pensums, hat sie uns doch in die Tage Jesu geführt und so das biblische Pensum der Unter-Sekunda vorbereitet, das, wie wir früher sahen, ein Evangelium zum Zentrum haben muß.

Die Bücher des alttestamentlichen Kanons und ihre teilweise Entstehung sind im Lauf des Jahrespensums den Schülern bekannt geworden. Ist ihnen doch die Schulbibel ein vertrautes Buch geworden, denn sie ist grundlegend für den Unterricht gewesen. Wo sie versagte oder der Erklärung bedurfte, diktierte ich kurze Leitsätze oder erzählte so, daß die Kinder sich Notizen machen konnten. Sie werden mir es hoffentlich nicht übel nehmen, wenn ich das Pensum der Ober-Tertia Ihnen etwas ausführlicher geschildert habe als bei den andern Klassen. Die Rechtfertigung meines Vorgehens liegt darin, daß für dieses Pensum die biblischen Geschichten und Lehrbücher mehr oder weniger gänzlich versagen, so daß der Lehrer hier völlig neu aufbauen muß. Einen formellen Einwand sehe ich aber bereits im Geist mir von Ihnen gemacht, daß das Pensum viel zu umfangreich für ein Jahr sei. Ich gebe den Schein zu, aber es ist nur ein Schein. Ich habe jetzt drei Jahre hintereinander Gelegenheit gehabt, das Ober-Tertiapensum in der besprochenen Weise durchzunehmen und habe stets das erstrebte Ziel erreicht. Allerdings heißt es, sich genau einzuteilen, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden, die Hauptgesichtspunkte stets im Auge zu behalten. Auch zu schwer ist das Pensum keineswegs, ich habe stets außerordentliches Interesse bei den Schülern wahrgenommen, wie es schon die Neuheit des Stoffes mit sich bringt. Es ist, wie ich einmal aus Schülermund hörte, etwas andres als das ewige Wiederholen der längst bekannten

Geschichten. Ist also die Schwierigkeit des geschilderten Pensums für das Fassungsvermögen eines 14 bis 15jährigen Knabens eine geringe, so ist sie aber eine um so größere für den Lehrer. Die Vorbereitung muß eine sehr sorgfältige und gründliche sein. Die Geschichte der letzten 8 vorchristlichen Jahrhunderte darf uns Lehrenden keine terra incognita sein, wir müssen sie völlig beherrschen und sie uns nicht mühsam aus unbrauchbaren „Hülfsbüchern" für den Unterricht oder aus veralteten biblischen Theologien oder Geschichten Israels, die womöglich noch in Schweinsleder gebunden sind, zusammenraffen. Das Studium des Alten Testaments, wozu eine stete Einsicht in die Ursprache unbedingt nötig ist, wird die beste Quelle sein. Um die historischen Einzelheiten sich aufzufrischen, besitzen wir ja zur Zeit treffliche Monographien der Geschichte Israels. Ich erinnere an Namen wie Stade, Wellhausen, Cornill und Guthe.

Geehrte Herrn, wir sind am Schluß unserer Erwägungen angelangt. Möge Sie der weite Weg, den ich Sie mit mir zu gehen gezwungen habe, nicht reuen, wenn ich sie scherzhaft an Mth. 5, 41 erinnern darf. Mögen Sie auch im einzelnen, und ich glaube, es wird recht oft der Fall sein, andrer Meinung sein, so wird doch manches von dem, was wir zusammen durchdacht haben, der Erwägung wert sein. Vielleicht hat es aber auch dem einen oder andern von Ihnen, der nicht meine Auffassung von dem Werdegang des Volkes Israel teilt, gezeigt, wie man doch die moderne kritisch-historische Geschichtsbetrachtung für den Jugendunterricht verwerten kann, ohne „Seelen zu gefährden", ja, wie diese Betrachtung im Gegenteil allein vermag das Evangelium von Jesus Christus in das Licht zu stellen, das ihm zukommt. Denen aber, die modern denken und in Gewissenskämpfe kommen, weil sie nicht wissen, ihr Fühlen und Denken des 20. Jahrhunderts für den Unterricht fruchtbar machen zu können, die den Alttestamentlern, denen sie ihre Erkenntnisse verdanken, in der Angst des Herzens zurufen: komm herüber und hilf uns, können vielleicht meine bescheidenen Ausführungen zur Erfüllung ihres sehnlichsten Wunsches im schwachen Maß behilflich sein. Das gebe Gott!

Grundprobleme der Ethik.

Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik

von

Dr. Ernst Troeltsch.

3.

Will man die Ethik Herrmanns verstehen, so muß sie natürlich in Beziehung zu anderen Typen theologischer Ethik oder besser von Gesamtauffassungen des Christentums gestellt werden. Hier ist nun schon mit Recht von Rade[1]) der specifisch protestantische Charakter betont worden, und Herrmann hat das in seiner ausgezeichneten Schrift: „Römisch-katholische und Evangelische Sittlichkeit" [2]) prinzipiell ausgeführt und bestätigt. Unter einem gewissen Gesichtspunkt möchte daher das Herrmann'sche Christentum geradezu als die Aufhebung des dinglichen Gnadenbegriffs in jeder Form betrachtet werden, und damit als restlose Auflösung des dinglichen Erlösungsbegriffes. Nicht heilige Sachen, Autoritäten und dunkle mirakulöse Gnadenwirkungen ersetzen die sittliche und religiöse Leistung des klaren Bewußtseins auf eine wunderbare, passiv zu erleidende Weise und schaffen auf eine ebenso dunkle Weise durch bloß thatsächliche Einwirkungen den guten Willen und die sittliche Kraft. Nicht Ersatz des guten Willens, sondern Befrei-

1) Christl. Welt 1901, Sp. 427—431.
2) Marburg 1900, zweite Auflage 1901.

ung desselben bedeutet die Erlösung. Die Erlösung ist mit vollem Bewußtsein in ihr Wesen und ihre Gründe erlebte sittliche Befreiung, und ihr Hergang ist daher auch vollkommen klar nachzuerleben und dem um sittliche Kraft kämpfenden Menschen einleuchtend zu machen. Wenn sie auch ein Wunder der Umkehr ist, so ist sie das doch nicht in dem Sinne der Einwirkung dinglicher Mittel, sondern vom Standpunkt der phänomenal-psychologischen Kausalbetrachtung aus. Für den, der sie erlebt hat und den Unterschied der Phänomenalität und der Noumenalität versteht, ist sie ein völlig durchsichtiger, innerlich notwendiger, gerade vom Gedanken des Sittlichen aus geforderter Vorgang. Daher ist die Erlösung zu bezeichnen als der Eingriff der auf Jesus unumstößlich begründeten Gewißheit der Sündenvergebung in die innere Noth des Menschen und als das Erwachsen der sittlichen Kraft und Freudigkeit aus dem so beruhigten Gewissen. Alle dunklen Wirkungen einer angeblich Gott bestimmenden Stellvertretung, alle dunklen, bloß thatsächlichen und nicht durch die sittliche Einsicht in die Bedeutung der Sündenvergebung bewirkten Gnadenkräfte sind Verlegung der Erlösung in Dinge, in Zauber, in dunkle außerhalb des Willens liegende Objekte, neben denen wohl die erfreuliche thatsächliche Inkonsequenz einer im Grunde doch wirklich christlich bestimmten Freude und Freiheit bestehen kann, die aber an sich durch ihre Konsequenz den sittlich bewußten, notwendig in sich zusammenhängenden Charakter des geistigen Erlebnisses aufheben und dadurch das Christentum in sein Gegenteil verkehren.

Es ist hierin zweifellos die protestantische Fassung des Christentums gegenüber der katholischen Materialisirung der Religion treffend ausgesprochen, und Herrmanns ganze Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis des Unterschieds protestantischer und katholischer Christlichkeit. Aus ihr spricht die ganze innere Freiheit und bewußt sittliche Notwendigkeit, mit der die Reformation das Christentum als Angelegenheit der Person in ihrem Verhältnis zu Gott und zur Gemeinde betrachtet hat. Aber immerhin geht hierbei doch der Ausdruck dieses Sachverhaltes weit über den von den Reformatoren im Anschluß an die paulinisch-

johanneische Idee geprägten hinaus, insofern deren Erbsünden-, Gnaden- und Bekehrungsbegriff, sowie die Beziehung auf Versöhnung und Genugthuung durch den Gottmenschen und ihr ganzer biblicistischer Supranaturalismus wegfallen, wie denn ja auch Herrmann ihre eigene Forderung „zu zeigen quomodo bona opera fieri possint“ bei ihnen noch nicht befriedigt findet. Herrmann hat den protestantischen Gedanken der Innerlichkeit und Autonomie des Glaubens in Wahrheit eben mit ganz anderen Elementen verbunden, indem er sie in dem Rahmen einer immanenten Psychologie sieht und nicht im Rahmen der alten Wunderpsychologie, indem er den subjektiven religiösen Wahrheitssinn des nur wahrhaft göttlichen Offenbarungen sich vertrauenden Gewissens mit dem wissenschaftlichen Wahrheitssinn einer modern geschulten Kritik verschmilzt, und indem er alle Wunder außer dem inneren Wunder der Freiheit und der Bekehrung als äußerliche Stützen und dingliche Vehikel betrachtet, die dem inneren Leben nichts helfen können. Demgemäß ist auch die Heilsthat und die Heilsbedeutung Jesu zurückgeführt auf seine Persönlichkeit und die vom Eindruck dieser Persönlichkeit ausgehenden seelischen Wirkungen der Vergewisserung über Gott als die Macht der Welt und über die sündenvergebende Liebesbereitschaft dieses Gottes.

Zeigt sich schon hieran, daß Herrmann nicht bloß den religiös und ethisch verinnerlichten Supranaturalismus der Reformation gegen den kirchlich und sakramental materialisirten des Katholicismus geltend macht, sondern auch den ersteren unter die Wirkung moderner Grundanschauungen bringt, so fordert diese Besonderheit noch eine genauere Charakteristik durch Einordnung der Herrmann'schen Auffassung in die Haupttypen der unter solchen Einflüssen stehenden modernen theologischen Theorieen.

Hier hat nun Herrmann selbst den Weg gewiesen durch seinen prinzipiell erklärten Anschluß an Kant. Das bedeutet aber den Anschluß an die wichtigste und bedeutendste Auffassung des Christentums im Sinne der Religionswissenschaft des 18. Jahrhunderts. Mit ihr hat Kant die Religionswissenschaft von der Ethik aus angegriffen und die Identificirung des Christentums mit der all-

gemeinen vernunftnotwendigen Moral als Grundlage der Würdigung des Christentums betrachtet. Und hierbei hat gerade Kant jene Befruchtung der ethischen Analyse durch den Geist der protestantischen Gewissensinnerlichkeit und jene Modernisirung des Protestantismus durch die Reduktion auf die im Zusammenhang einer immanenten Psychologie zu verstehende Gewissens-Autonomie vollzogen, die ich oben an Herrmann als einen spezifisch, aber zugleich doch auch modern protestantischen Zug hervorgehoben habe[1]). In der weiteren Ausgestaltung der so festgelegten religions-wissenschaftlichen Theorie und Auffassung des Christentums schreitet nun freilich Kant bei seiner resoluten Anerkennung der Relativität und Zufälligkeit alles Geschichtlichen zu einer ganz radikalen Auffassung des deistischen[2]) Schemas fort, indem er das Christentum nur in seiner prinzipiellen Deckung mit der allgemeinen natürlichen sittlichen Idee würdigt, dagegen dessen historische Beziehung auf die Person Jesu als verabsolutirende Personification des sittlichen Ideals vom vollkommenen Menschen betrachtet. Damit geht er über das gewöhnliche Schema des Deismus weit hinaus, das zu der apologetischen Identificirung der natürlichen sittlichen Idee mit dem Christentum noch die besondere übernatürliche Introduktion und Bestätigung oder gar Ergänzung der sittlichen Idee durch Jesus hinzuzufügen pflegte. In diesem Radikalismus folgt nun aber Herrmann Kant nicht, sondern, indem er mit Kant die allgemeinen Voraussetzungen des Deismus acceptirt, will er doch die konkrete historische Beziehung des Christentums auf die Erlösung durch Christus energisch festhalten und damit den religiösen Charakter des Christentums ungleich lebendiger betonen. Damit kommt er in die Nähe der konservativeren Handhabung des deistischen Schemas, eignet sich aber dieses Schema nicht in der trockenen und nüchternen Form einer übernatür-

1) Vgl. meine Anzeige von Paulsens „Kant der Philosoph des Protestantismus" Deutsche L.Z. 1900, Sp. 157—161.

2) Deismus ist hier in der Sprache des 18. Jahrhunderts zu verstehen als der Grundgedanke einer nicht auf die inspirirte Bibel, sondern auf den allgemeinen rationalen Religionsbegriff begründeten Theologie; die moderne Verengerung dieses Ausdruckes zur Bezeichnung eines extramundanen, mechanischen Gottesbegriffes ist ganz unhistorisch.

lichen Introduktion, Befestigung und Kräftigmachung an, wie es der konservative Deismus des 18. Jahrhunderts that, sondern in der lebendigeren und tiefsinnigeren Form, in der Schleiermacher dieses Schema in den Gedankengang seiner religionsphilosophisch-entwicklungsgeschichtlichen Theologie nicht ohne Kreuzung seiner eigentlichen Grundgedanken aufgenommen hatte. Schleiermacher nämlich hatte zum Erweis der normativen Geltung des Christentums auf den deistischen Grundgedanken einer Realisation des Wesens und Begriffes der Religion im Christentum zurückgegriffen, das als Vollendung der Schöpfung die Verwirklichung der allgemeinen Idee der Religion ist, und hatte von hier aus die Erlöserwürde Christi sowie die historische Gebundenheit des Christentums dadurch zu erweisen versucht, daß er den Kantischen idealen Christus als reale Verkörperung des Ideals der Religion und dadurch als produktiv wirkendes Urbild der vollkommenen Religiosität konstruirte. So wurde es ihm möglich, das Christentum als die göttliche Einführung des vollendeten Wesens der Religion zu bezeichnen und es auf die erlösende, ihre absolute religiöse Vollkommenheit auf die Gemeinde übertragende Persönlichkeit Jesu zu begründen. Damit ist das konservativ-deistische Schema in Schleiermachers im übrigen ganz andersartigen Gedankengang eingebogen und von seiner mystischen Religionstheorie aus originell belebt. Hierin folgt nun Herrmann Schleiermacher, indem er zwar an Stelle der Schleiermacher'schen mystischen Religionstheorie die Kantische ethische beibehält, aber doch das spezifisch Christliche der Ethik in der Begründung der christlichen Sittlichkeit auf eine in Jesus wunderbar vollzogene Incarnation des allgemeinen Sittengesetzes und auf die erlösende Mitteilung der Kraft zur Erfüllung dieses Gesetzes sieht und so im Christentum eine spezifische und unentbehrliche Modification der allgemeinen Sittlichkeit lehrt, die aus der Darbietung der vollen und reinen Erkenntnis des Sittlichen und vor allem aus der erlösenden Darbietung der Kräfte zu der außerhalb des Christentums unmöglichen Erfüllung des Sittengesetzes hervorgeht. Die in Jesus gegebene Erlösung muß dann freilich Herrmann entsprechend seinem ethisirenden Religionsbegriff anders fassen als Schleiermacher.

Er legt den Nachdruck nicht auf die Uebertragung und Mitteilung der vollkommenen mystischen Religiosität, sondern auf die Vergewisserung von der Wirklichkeit Gottes durch Christus und auf die Erweckung der Gewißheit der Sündenvergebung durch Jesus. Aus dieser Gewißheit erhebt sich mit innerer Folgerichtigkeit die Freudigkeit, der helle Muth und das Wagnis der Gottesliebe und des Gottvertrauens, durch das allein sittliches Handeln in dem von Trotz, Verzweiflung und Gottesfeindschaft niedergedrückten Menschen geschaffen wird. Damit sind die grundlegenden Gedanken Ritschls aufgenommen, mit denen dieser die Schleiermacher'sche Erlösungslehre modificirt hatte.

So ist das Kantische Schema die Grundlage und ist in diese Grundlage zur volleren Behauptung des spezifisch christlichen Charakters der Sittlichkeit eine Modification der Schleiermacher'schen Erlösungslehre aufgenommen, durch deren Aufnahme Hermanns Position sich der des konservativeren Deismus annähert: das Christentum ist die durch die Darbietung der Gewißheit von Gottes Wirklichkeit und von Gottes Sündenvergebung ermöglichte Erfüllung des allgemeinen natürlichen Sittengesetzes in den Formen der weltlichen Berufe. Aber damit ist die Analyse noch nicht zu Ende. Herrmann unterscheidet sich doch nicht bloß in der allgemeinen modernen Temperatur des Gedankens vom konservativen Deismus, sondern auch innerlich und grundsätzlich von seiner Religionsauffassung, von seiner Analyse des Sittlichen im Verhältnis zur Religion. Er will die vom deutschen Idealismus und besonders von Schleiermacher erreichte Erkenntnis von der Selbständigkeit der Religion, von ihrem allem Ethischen doch als Neues gegenüberstehenden Charakter als Beziehung auf eine transszendente lebendige Realität zur Geltung bringen; freilich nicht in der Weise und im Gesamtzusammenhang der mystischen und evolutionistischen Denkweise Schleiermachers und Hegels, sondern im Zusammenhang seiner eigenen ethischen Analyse. Hier beginnt die charakteristische Eigentümlichkeit der Herrmann'schen Position selbst. Zu diesem Zwecke nämlich geschieht es, wenn Herrmann in der erlösenden Einwirkung Christi nicht bloß die Ermöglichung des sittlichen Handelns durch die Gewißheit der Sündenvergebung und die da-

mit bewirkte Herzenserneuerung, sondern noch mehr die Vergewisserung über die Wirklichkeit und Existenz Gottes als der die Welt dem Guten unterwerfenden Macht betont. Gott ist hierbei nicht bloß wie bei Kant das aus der sittlichen Vernunftidee fliessende Postulat oder wie bei Fichte die dem sittlichen Prozeß immanente Voraussetzung der ethischen Weltordnung, sondern eine lebendige persönliche Macht, die in Christus uns zum Verkehr mit ihr einladet und uns bald durch ihre unendliche Majestät niederdrückt, bald durch ihre Gnade und Liebe belebt und erhöht. Erst Jesus und nur Jesus macht uns durch den Eindruck seines inneren Lebens und seiner Persönlichkeit dieser Realität Gottes in Angst und Seligkeit gewiß, und erst diese in Jesus erlangte Gewißheit von Leben und Wirklichkeit Gottes giebt der Sittlichkeit ihren festen Grund, ihre Klarheit und Größe, während außer Christus nur matte, zu keinem Handeln befähigende, nicht einmal die Sündhaftigkeit des Menschen zur Empfindung bringende Postulate und metaphysische Conjekturen hierüber möglich sind. Herrmann geht vom Kantischen Entwurf also nicht bloß insoferne ab, daß er die besondere Beziehung der christlichen Sittlichkeit auf eine in Christus gewährte erlösende Kraft zum Sittlichen hereinnimmt, sondern vor allem auch dadurch, daß er gerade in diesem Begriff der Erlösung die Beziehung des Religiösen zum Sittlichen ganz anders faßt als Kant. Daher stammt die warme, lebendige religiöse Kraft, die jeden Leser von Herrmanns Schriften bei aller Strenge des ethischen Geistes wie eine verhaltene Glut erfaßt und erhebt, aber auch andererseits die merkwürdige Apologetik und Sonderstellung des Christentums, die jeden Leser verblüfft und meistens wohl auch verwirrt. Um die christliche Sittlichkeit von den allgemeinen ethischen Begriffen aus zu konstruieren und doch zugleich sie als absolut einzigartig zu erweisen, wird eben *diese Verbindung des Religiösen und Sittlichen auf das Christentum oder vielmehr auf die erlösende Offenbarung in Christus streng isolirt.* Nicht etwa andersartige, weniger tiefe und kräftige Verbindungen beider Elemente giebt es außer Christus, sondern außer Christus giebt es nur die allgemeinen ethischen Begriffe und überhaupt keine

Religion. An Stelle der letzteren giebt es nur philosophische Conjekturen oder eudämonistisch-selbstsüchtigen Religionswahn, und in Verbindung mit diesen ist sittliches Handeln noch nicht möglich. Daher kann in Anknüpfung an die sittlichen Grundbegriffe der Mensch zum Christentum geführt werden und kann er ohne diese Zuwendung zum Christentum mit seiner Sittlichkeit nichts anfangen, sondern nur zu Leichtsinn oder Verzweiflung kommen. „Ohne Christus wäre ich Atheist“ und „nur als Christus-Gläubiger und Frommer kann ich das Sittliche wirklich verstehen und thun“, so ließe sich dieser Gedanke zusammenfassen. Das Christentum ist der vollendete Ausdruck des natürlichen Sittengesetzes, aber es ist überdies die erste und einzige Verbindung des natürlichen Sittengesetzes mit der Religion, die durch den vom Eindruck Jesu geweckten Glauben an Gott möglich wird. In Christus wird die vollendete Sittlichkeit gefunden, weil erst in ihm zur Sittlichkeit die Religion hinzukommt und erst mit dem Hinzukommen der Religion die Sittlichkeit Kraft wird. Damit ist das Schema der deistischen Theologie überschritten durch einen durchaus originellen Gedanken, der sich in seiner Tendenz dem Geiste der kirchlichen Theologie nähert. Christus vollendet die natürliche Sittlichkeit und fügt ihr nur die Erlösungskraft hinzu: damit steht Herrmann im deistischen Schema. Aber Christus vollendet nicht mit der natürlichen Sittlichkeit auch die natürliche Religion, sondern bringt die Religion zur Sittlichkeit erst hinzu und macht diese erst dadurch erlösend zur Kraft. Damit geht Herrmann eigene Wege. Es giebt ein allgemeines natürliches Sittengesetz und dieser Begriff ist für die Würdigung des Christentums grundlegend. Aber es giebt keine natürliche Religion, kein Wesen der Religion, sondern die Gotteserkenntnis giebt es als Gewißheit erst durch Christus, und dieser Begriff vollendet erst die Erkenntnis des Christentums. Bezüglich der Sittlichkeit wird der deistische Rahmen acceptirt, bezüglich der Religion wird er zurückgewiesen. In erster Hinsicht besteht die prinzipielle allgemeine Gleichartigkeit des menschlichen Geistes, die die neuere Geisteswissenschaft und Ethik als Voraussetzung angenommen hat, in der zweiten Hinsicht besteht sie nicht; in erster Hinsicht darf die Theologie von allgemeinen Begriffen

aus konstruirt werden, in der zweiten nicht. In dieser zweiten vielmehr gilt die Einzigartigkeit des historischen und mit ihr die Einzigartigkeit des historischen Christus, der die einzige Thatsache ist in der Welt, die uns von der Existenz Gottes überführt und der durch die keiner Kritik zugänglichen Züge der Ueberlieferung über sein inneres Leben wie eine gegenwärtige unzweifelhafte Thatsache auf uns wirkt.

Damit ist die historische Analyse von Herrmanns Theologie vollendet. Es ergeben sich bei ihr dieselben vier Hauptpunkte wie bei der Darstellung seines ethischen Systems: die Zugrundelegung des allgemeinen ethischen Begriffes im Sinne Kants als Begriffes einer rein formalen, apriorischen Notwendigkeit; die Identität der christlichen Ethik mit diesem sittlichen Grundbegriff, die aus der theologischen Methode des Deismus folgt; der Sondercharakter der christlichen Ethik in der Darbietung einer erlösenden Kraft zum sittlichen Handeln, die aus der Vergewisserung über die Wirklichkeit Gottes in Christo hervorgeht, womit Schleiermacher'sche, Ritschl'sche und neue eigene Gedanken das konservativ deistische Schema modificiren; schließlich die Anwendung dieser so kräftig gemachten Sittlichkeit auf die konkreten Verhältnisse des Lebens, die dem Grundgedanken der lutherischen Glaubens- und Berufssittlichkeit folgt.

Wenn ich mich nun zu einer Kritik der Herrmann'schen Ethik wende, so gilt es, diese vier Hauptpunkte zu beurteilen. Meine Kritik geht freilich von einer wesentlich andern Gesamtanschauung über Sittlichkeit, Religion und Christentum aus, teilt aber doch wesentliche Grundgedanken Herrmanns. Es ist daher auch nicht eine Kritik, sondern eine Auseinandersetzung, die lediglich dem Verständnis der vorliegenden Fragen dienen soll und die daher nirgends korrigiren sondern nur zum weiteren Nachdenken anregen will.

I.[1]

Betreffs des ersten Punktes ist kein Zweifel, daß die

1) Vgl. Sigwart, Vorfragen der Ethik.

Ethik mit einer allgemeinen Analyse des Sittlichen zu beginnen hat, und daß bei dieser Analyse sich in erster Linie der rein formale Begriff eines absoluten, notwendigen, durch sich selbst wertvollen Zweckes ergiebt, der im Gegensatz gegen alle Nützlichkeiten und gegen alle relativen d. h. verschiedenen Lebenslagen verschieden angepaßten Lebensbehauptungen seinen Wert und seine Kraft in einer apriorischen Notwendigkeit hat, gleichwie er auch eine „Lust" am Notwendigen d. h. eine ideale Wertempfindung im Menschen voraussetzt. Auch ist ferner klar, daß das Urteil darüber, ob und wie ein Handeln aus solcher Notwendigkeit im einzelnen Fall wirklich hervorgehen müsse, lediglich dem reifen sittlichen Bewußtsein möglich ist in Form einer eben ihm aus seinem geistigen Wesen sich als notwendig darbietenden Beurteilung, also möglich ist nur als ein völlig autonomes. Eben deshalb ist auch drittens klar, daß das Wesen des Sittlichen nur die sittliche Gesinnung, die persönliche — übrigens in umsichtiger Ueberlegung zu gewinnende — Ueberzeugung von der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit der sich aufdrängenden sittlichen Einsicht und das Handeln nach dieser ganz persönlichen inneren Verpflichtung ist. Es wäre nur zu wünschen, daß das in dieser Betrachtung liegende, von Kant ja auch gelegentlich betonte und von Herrmann deutlich an Stelle des bloßen Gesetzesbegriffes gesetzte Zweckmoment noch stärker betont wäre, und daß aus dem ideal notwendigen Zwecke mit seiner Spaltung in den Individual- und Socialzweck das Begriffsgefüge durchgängig abgeleitet worden wäre. Den diesen Zweck inhaltlich bestimmenden Begriff hat ja auch Hermann sachlich deutlich genug hervorgehoben, und er konnte nur noch mehr in das Zentrum gestellt werden. Er ist nichts anderes als der Zweck der Persönlichkeitsbildung, insofern die Persönlichkeit den aus der Unterwerfung unter unbedingt notwendige Zwecke hervorgehenden Kern eines höheren, der bloßen Seelennatur, Individualität und Subjektivität entgegengesetzten und übergeordneten Innenlebens bedeutet, womit zugleich die individuelle und sociale Seite dieses Zweckes entwickelt ist, indem die erstere nichts als die Herausarbeitung des eigenen Persönlichkeitswertes und die sociale nichts anderes als gegenseitige Anerkennung

und Beförderung des Persönlichkeitswertes an einander bedeutet. Es leuchtet dabei von selbst ein, wie individuelle und sociale Sittlichkeit einander voraussetzen und sich gegenseitig bedingen. Von hier aus hätte dann weiter fortgeschritten werden können zur Ableitung der vom populären ethischen Sprachgebrauch herausgebildeten Pflicht- und Tugendbegriffe aus diesem Zweckgedanken d. h. zur wissenschaftlichen Ableitung und Erklärung der üblichen Wörter und Bestimmungen. So hätten individuelle Tugenden wie Wahrhaftigkeit, Tapferkeit, Ernst, Umsicht, Selbstbeherrschung, Keuschheit, Ordnung, Gewissenhaftigkeit u. s. w. aus dem sittlichen Individualzweck der Gewinnung der naturüberlegenen Persönlichkeit und ihrer Behauptung in ihrer Identität mit sich selbst und ebenso sociale Tugenden wie Nächstenliebe, Gerechtigkeit, Nachsicht, Milde, Dankbarkeit, Pietät, Treue u. s. w. als Anerkennung und Beförderung der fremden Persönlichkeit sowie als Behauptung der zu ihnen eingegangenen sittlichen Verhältnisse in ihrer Identität mit sich konstruirt werden können.

Bis dahin würde ich der Verfolgung der Kantischen Gedanken völlig zustimmen und in ihnen die unverlierbaren Grunderkenntnisse der Ethik sehen. Alles Weitere dagegen steht m. E. bei Kant unter dem Bann der Parallele mit dem theoretischen Transszendentalismus. Die ethische Analyse für sich allein würde sich damit niemals begnügen können. Denn so würde der Begriff des Sittlichen lediglich *subjektive* Zwecksetzungen einschließen, die das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst und zu dem analogen Verhältnisse anderer zu sich selbst betreffen, und es wäre völlig ausgeschlossen, daß an dem Charakter *objektiver*, formaler Notwendigkeit auch objektive Zwecke teilnehmen können. Es wäre alles schlechthin ethisch gleichgiltiger Stoff für die an ihm zu bethätigende Selbstgesetzgebung, wobei der sittliche Wert immer nur an dem in jedem Fall neu zu fällenden Urteil über die Notwendigkeit des gefordert scheinenden Handelns und niemals an der allgemein anerkannten Notwendigkeit eines Objektes haften könnte. Damit aber würde diese Ethik zu einer wirklich praktischen Regulirung des Handelns ebenso ungeeignet, als die praktische sittliche Urteilsbildung dieser Theorie entgegensteht. Es muß *das Verhältnis*

des das Sittliche konstituirenden apriorischen Merkmals der Notwendigkeit zur Erfahrung aus diesem Grunde ein anderes und komplicirteres sein, als es die Kantische Ethik mit ihrer einfachen Beziehung apriorischer sittlicher Notwendigkeit auf den sittlich indifferenten Erfahrungsstoff konstruirt. In der sittlichen Wirklichkeit unterscheiden wir erfahrungsmäßig die rein aus dem Verhalten des Subjektes zu sich und zu andern Subjekten folgenden subjektiven Regeln der Wahrhaftigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit u. s. w. einerseits, wie des Wohlwollens, der Gerechtigkeit, der Pietät u. s. w. andererseits von den Zumutungen, objektive Werte der Familie, des Staates, der Gesellschaft, der Wissenschaft, der Kunst und der Religion zu schätzen und zu erstreben. Wir erkennen in all diesen Gütern etwas nicht eudämonistisch, sondern ideal und objektiv Wertvolles, das auch mit den größten Opfern erstrebt werden muß, als etwas, wonach zu streben der Mensch verpflichtet ist, und dessen Idee auch nur in beständiger sittlicher Selbstzucht und Selbstüberwindung verwirklicht werden kann. Auch erkennen wir, daß diese objektiven sittlichen Werte in gleicher Weise wie die subjektiven die Doppelseitigkeit des individuellen und socialen Wertes haben, insofern in der Hingabe an sie ein Persönlichkeitswert erworben wird, der immer mit der Anerkennung und Förderung der gleichen Güter bei andern aufs engste verbunden ist. Es ist also die Analogie der subjektiven und objektiven Zwecksetzungen eine völlig durchgängige, und beide können nur zusammen die Anwendung der sittlichen Idee eines an sich Notwendigen auf die Erfahrung darstellen. Diese Idee muß sich einerseits gegenüber dem Erfahrungsstoff als Inbegriff der das Verhalten der Subjekte zu sich und zu andern regelnden Tugend- und Pflichturteile und andererseits in den von physischen und psychologischen Notwendigkeiten sich ablösenden, durch ethische Arbeit zu erwirkenden objektiven Gütern darstellen. Es ist nicht nötig, diese Doppelheit der sittlichen Begriffe aus dem Begriffe des absolut notwendigen Zweckes abzuleiten; es genügt zu zeigen, daß in seiner Anwendung auf die Erfahrung aus den Beziehungen des Subjektes zu sich und zu einander einerseits und aus den von der Natur zunächst triebartig dargebotenen, aber von

der sittlichen Idee zu notwendigen sittlichen Gütern erhobenen Zwecken andererseits diese Doppelheit entsteht. Man darf dagegen nicht einwenden, daß jene Güter Naturformen des Handelns seien. Denn soferne sie Naturformen sind, die in physischen Anlagen und Bedürfnissen oder in psychologischen Thatbeständen und Trieben ihren Grund haben, sind sie eine ungeformte Masse, die erst von der sittlichen Idee eines aus diesen Formen zu bildenden sittlichen Gutes erfaßt werden muß, um zu irgend bedeutsamen Gestaltungen zu gelangen. Aus dem Geschlechtstrieb bildet die sittliche Idee die Persönlichkeitsgemeinschaft der Familie, aus dem Socialtrieb die Persönlichkeitsgemeinschaft des Staates, aus dem Nahrungs- und Besitztrieb die Produktions- und Eigentumsordnung, aus den ästhetischen Eindrücken das eine höhere Welt durch die sinnliche hindurch scheinen lassende Kunstwerk, aus der Neugier und dem Orientirungsbedürfnis die die Wahrheit mit Hintansetzung aller persönlichen Interessen suchende Wissenschaft und aus den religiösen Stimmungen und Erregungen die bewußte und gewollte Religiosität eines zusammenhängenden Lebens in und mit Gott. Man darf dann aber auch nicht einwenden, das seien eben als Güter eudämonistische Lustwerte, die die Befriedigung von Bedürfnissen, wenn auch höheren und idealen Bedürfnissen, bedeuten. Denn einerseits ist das Sittliche genau ebenso nicht denkbar ohne Wertempfindungen, die dann eben „ideale Lustgefühle“ sind und von den bloß relativen und zufälligen Lustwerten sich unterscheiden, und andererseits beruht der Wert und Zwang jener Güter nicht auf dem von ihnen wohl auch gewährten Vergnügen, sondern auf ihrer objektiven Notwendigkeit, vermöge deren auch sie trotz aller inhaltlichen Zwecksetzung Teil haben an dem formalen Charakter des Sittlichen, d. h. des an sich Notwendigen. Sie alle bedeuten eine Entgegensetzung gegen den natürlichen Egoismus, die Trägheit, die Sinnlichkeit, die Gebundenheit an das bloß Gegebene und Thatsächliche, fordern alle zu ihrer Durchführung die ernste Anspannung und Hingabe an das Objekt, um des inneren notwendigen Wertes des Objektes willen, und sie alle entarten, wenn sie bloß als Genüsse oder als Auswirkung des Triebes der Selbstbethätigung, also wenn sie bloß eudämonistisch

oder evolutionistisch betrachtet werden. Die Familie wird zur bloßen geregelten Geschlechtslust oder zur philisterhaften Bequemlichkeit, der Staat zum Polizeischutz materiellen Gedeihens, die Produktionsgenossenschaft zum Conkurrenzkampf und zur Jagd nach dem Geld, die Kunst zur Unterhaltung und zur Caprice, die Wissenschaft zum Zeitvertreib und zur Eitelkeit, die Religion zur Schwelgerei und Rechthaberei. Gegen diese Entartungen würden die Prinzipien der subjektiven Moral gar nichts helfen, gegen sie hilft nur die Anerkennung, daß diese Zwecke teilhaben am Charakter des an sich Notwendigen, daß sie als Mittel der Persönlichkeitsbildung und daher als objektive Werte zu bezeichnen sind.

Die Ethik hat zwei Hauptgruppen, die der subjektiven und die der objektiven Ethik. Die prinzipielle Analyse kann sich zwar zunächst mit dem Begriff des formal notwendigen absoluten Zweckes begnügen. Sie hat damit den viel verkannten Grundgedanken des Sittlichen an das Licht gestellt, dessen Verkennung allerdings die ganze Ethik und die sittliche Praxis überhaupt verdirbt. Aber sie darf nicht bei der allgemeinen Anweisung stehen bleiben, daß nun jeder nach persönlichem Befinden jedesmal den Gehorsam gegen ein ihm so scheinendes allgemeingiltiges Gebot ausübe. Sondern sie muß diese in der Erfahrung stattfindenden Anwendungen verfolgen und auf ihre Hauptklassen und Prinzipien bringen. Aus der geschichtlichen Gesamterfahrung muß sie diese Hauptgruppen gewinnen, und sie wird dann von selbst die subjektive und die objektive Ethik unterscheiden und innerhalb der letzteren wiederum die geschichtlich herausgestalteten Hauptzwecke erfassen lernen. Erst hiedurch wird die Ethik aus der Theorie des allerallgemeinsten Grundbegriffes, der zwar über den Gesamtcharakter des Sittlichen entscheidet, aber eine praktische Regelung noch in keiner Weise ermöglicht, zu einer wirklichen Ethik, die dann freilich mit der Beziehung auf die Erfahrung und die in der Erfahrung herausgebildeten Urteile die Sicherheit des Grundbegriffes verlieren und auf die richtige Abschätzung des jeweiligen Handelns für den Zweck der Persönlichkeitsbildung angewiesen sein wird. Sie wird so allerdings die in der populären Sprache niedergelegte durchschnittliche Urteilsbildung wie die Autorität großer

sittlicher Charaktere und Meister befragen müssen. Allein die absolute Sicherheit ist eben überhaupt nur im Grundbegriff, aber nicht in der Anwendung möglich, in der ja auch Kant schon sich der subjektiven Urteilsbildung des Einzelnen, d. h. einem unberechenbaren Prinzip anvertrauen mußte. Aber diese Unsicherheit entspricht durchaus der sittlichen Wirklichkeit, die überall zuletzt Wagnis und Entschluß ist, beruhend auf Umsicht und Ueberlegung, und auch die bloß subjektive Sicherheit des Urteils, die Kant verlangt, wird in zahllosen Fällen nicht zu Stande kommen. Es bleibt auch ihm oft nur der nach bestem Wissen und Gewissen unternommene Anschluß an sittliche Durchschnittsurteile oder an Autoritäten über, worin der Probabilismus sein nicht abzuleugnendes unausrottbares Recht behält. Die Ethik beruht auf einem die Erfahrung erst hervorbringenden apriorischen Gedanken, aber sie kann mit ihm allein nicht arbeiten, sondern sie muß die sittlichen Erfahrungsurteile, die aus ihm hervorgehen, sammeln, klassificiren und auf ein System möglichst zutreffender Abstufung ihrer Richtigkeit bringen, wobei der Maßstab der jeweils geleistete Beitrag zur Tiefe und Kraft der Persönlichkeitsbildung ist. Dann aber wird die Ethik die subjektive und objektive Sittlichkeit unterscheiden und die in der letzteren hervortretenden Zwecke geschichtsphilosophisch analysiren und abstufen müssen.

Diese Ergänzung der Kantischen Ethik ist nichts anderes als die Zustimmung zu der von Schleiermacher — teilweise auch von Hegel — an Kant geübten Kritik, die Verbindung seiner subjektiven Ethik mit Schleiermachers objektiver Ethik. Trotz aller konstruktiven Verbindung der Schleiermacher'schen objektiven Güter mit einem sehr blassen und abstrakten Begriff der Vernunft und trotz aller dialektischen Künstlichkeit der Ableitung der acht Güterbegriffe aus diesem Wesen der Vernunft ist Schleiermachers Kritik an der Kantischen Ethik in ihren Grundzügen vollberechtigt. Es kommt nicht darauf an, sich mit Schleiermacher in die Regionen der abstrakten Geistesspekulation zu begeben. Es ist vielmehr bei dem Kantischen Ausgangspunkt der Analyse stehen zu bleiben und die Bestimmung der objektiven Güter einfach empirisch aus der Geschichte zu entnehmen, in der sie erwachsen und in der sie

in beständiger Arbeit nach ihrem Notwendigkeitskerne herausgearbeitet werden. Damit kommt auch erst die geschichtliche Auffassung des Sittlichen zu ihrem Rechte. Sofern es sich lediglich um den Allgemeingiltigkeits- und Notwendigkeitscharakter des sittlichen Zweckes und diese ganz allgemeinen Grundbedingungen der Persönlichkeitsbildung handelt, ist das Sittliche natürlich prinzipiell geschichtslos und in den Grundzügen überall identisch. Die Gebote der subjektiven Sittlichkeit, die in diesem allgemeinen Charakter unmittelbar bei der Anwendung auf die Erfahrung enthalten sind, sind daher verhältnismäßig geringen geschichtlichen Schwankungen unterworfen, soferne man sich an die Sittlichkeit innerhalb relativ ausgebildeter Gemeinschaften hält. Von dieser Seite her hat das Sittliche nur Unterschiede in der Klarheit, Konsequenz und Stärke, aber keine wesentlichen Gegensätze. Anders aber steht es mit den objektiven Gütern, die in der Arbeit der Geschichte erwachsen und die in der „Heterogonie der Zwecke" von Naturformen und eudämonistischen Gütern sich ablösen. Hier gilt es die großen Hauptformationen aus der Geschichte zu erkennen: Familie, Staat, Produktionsgemeinschaft, Wissenschaft, Kunst und Religion. Jedes dieser Güter hat seine eigene Entwickelungsgeschichte, in der sich sein Wesen und seine Lebensbedingungen offenbaren, und zugleich hat das Verhältnis dieser Güter, ihr Streben nach Zusammenhang und Vereinheitlichung seine Geschichte, die mit der Entwickelung der einzelnen eng zusammenhängt, so daß das Ziel der Geschichte überhaupt nicht eine abstrakt einheitliche Idee, sondern nur ein konkret gegliedertes Gütersystem sein kann, und die Frage nach der Gliederung dieses Gütersystems die Hauptfrage wird.

Die Hauptprobleme der Ethik liegen daher nicht auf dem Gebiete der subjektiven Ethik, das verhältnismäßig einfach ist, sondern auf dem der objektiven Ethik, das schwierig und verwickelt ist. Sie erfordern einen umfassenden geschichtsphilosophischen Horizont, einen Einblick in das Werden und Wachsen der Cultur und die Herausbildung sittlicher Güter aus der bloßen Cultur und stellen die Frage nach der Gestaltung jedes einzelnen Zweckes für sich und vor allem die Frage nach der Auffassung des Ver-

hältnisses dieser Güter zu einander. Erst die Harmonisirung dieser Güter, wie sie jeweils auf den verschiedenen Stufen sittlicher Bildung sich vollzieht, wird das Wesen der sittlichen Bildung ausmachen und die verschiedenen Perioden ethisch charakterisiren. Dabei aber wird sich unter den sittlichen Gütern ein fundamentaler Unterschied bemerklich machen, und die Gestaltung dieses Unterschiedes wird vor allem die Hauptformationen charakterisiren. Auf der einen Seite nämlich stehen die innerweltlichen Zwecke, zwar unter sich mannigfach geschieden und vielfach im Konflikt, aber doch verbunden durch die gemeinsame Tendenz auf Zwecke, deren Gegenstand und Spielraum die Welt ist. Auf der anderen Seite steht der religiöse Zweck mit seiner Conzentration alles Handelns auf die Zueignung des Individuums und der Gemeinschaft an Gott, mit seiner Sammlung aller Kräfte und Gedanken auf einen einzigen letzten bleibenden und ewigen Zweck, dem gegenüber alle andern vergänglich sind. Diese Spaltung tritt freilich erst bei einer stärkeren selbständigen Ausbildung sämtlicher Zweckgebiete hervor, ergiebt sich aber auch mit dieser unmittelbar und notwendig. Daraus werden die höchsten und letzten, aber auch die schwierigsten Probleme der Ethik entstehen. Die religiöse Zwecksetzung wird ohne Weltbeziehung das Sittliche verengen und verdüstern, die innerweltliche Zwecksetzung wird ohne Beziehung auf einen letzten, alles andere in sich befassenden und von sich aus bestimmenden Zweck verflachen und ziellos werden. Die Herstellung des richtigen Gleichgewichtes zwischen beiden wird die Aufgabe der sittlichen Arbeit und sittlichen Einsicht sein, und die höchste Form, in der diese Aufgabe sich darbietet, wird die christliche Ethik sein.

Ich habe damit der weiteren Untersuchung bereits vorgegriffen, um die Konsequenz und Bedeutung des Grundgedankens zu zeigen. An diesem Punkte liegt der Hauptgegensatz gegen Herrmanns Auffassung, und von ihm aus erhellen sich auch alle anderen Gegensätze, vor allem auch der Grund, weshalb Herrmann die Geschichte in seiner Analyse trotz ihrer prinzipiellen Betonung so wenig wirklich verwertet. Aber die weiteren Gegensätze sind nicht von diesem ersten abgeleitet, sondern ergeben sich jeder selbständig aus der Prüfung der Sache, und die Ueberein-

stimmung dieser Ergebnisse betrachte ich als besten Beweis für das Recht, der Herrmann'schen Anschauung gegenüber eine andere zu entwickeln.

II.[1])

Die zweite Hauptfrage ist die nach dem Recht der Identificirung des christlich-sittlichen Ideals mit dem der formalen Kantischen Gesinnungsethik. Die Frage ist eine rein historische und muß ohne alle dogmatischen und apologetischen Seitenblicke, auch ohne jede Rücksicht auf das für richtig erkannte sittliche Ideal rein aus der Historie beantwortet werden. Dann aber muß diese Identität rundweg bestritten werden. Sie ist rein historisch angesehen eine außerordentliche Verkennung des wirklichen Sinnes und Geistes des Evangeliums und ist bei der gegenwärtig erreichten historischen Auffassung des Neuen Testamentes völlig unmöglich, wie denn ja auch Herrmann den eigentlichen Sinn des Evangeliums, den er sehr wohl kennt, den er aber in dieser Gleichung nicht brauchen kann, auf Umwegen schließlich wieder einführt. Diese Gleichung selbst aber, die den ganzen begrifflichen Aufbau beherrscht, ist gänzlich unzutreffend. Sie ist nicht umsonst sowohl von der kirchlichen Ethik als von den Radicalen, von Thomas a Kempis und Gottfried Arnold bis Renan, Nietzsche und Tolstoi ausgeschlossen und nur in den Kreisen der kantisirenden Apologetik zu Hause.

Zwar ist sie nicht vollständig falsch, sie ist nur überaus einseitig; richtig verstanden trifft sie allerdings einen Grundzug des Evangeliums, aber eben nur einen Grundzug und nicht den entscheidenden. Das was sie mit Recht hervorhebt, ist eine Voraussetzung der Sittlichkeit des Evangeliums, der Geist der inneren Freiheit und Gesinnungsnotwendigkeit des Handelns, das aus

1) Vgl. Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den messianischen Hoffnungen seiner Zeit 1895; Harnack, Wesen des Christentums S. 50–79. Ich kann Harnacks Darstellung nicht ganz zustimmen, zu Ehrhardt vgl. die Anzeige von Wrede, Theol. L.Z. 1896, Sp. 75–79. Ferner Wernle, Anfänge unserer Religion 1901; J. Weiß, Predigt Jesu² 1900 und Meine Anzeige von Dorners „Dogmengeschichte" Gött. Gel. Anzg. 1901, S. 265–275.

dem erkannten Zwecke mit innerer Freudigkeit und Gewißheit folgen soll, und das das Einzelurteil der jeweiligen Lage entsprechend autonom gewinnen soll. Das ist die Seele des Kampfes Jesu gegen die pharisäische Tugendlehre und gegen die bald ängstliche bald selbstgerechte Gesetzlichkeit; der Satz des Paulus, daß alles was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde sei, faßt diesen Gedanken völlig zutreffend zusammen. Ja, man kann sagen, daß die Autonomie als vorauszusetzender Grundcharakter des sittlichen Handelns wenigstens bei praktischer Verkündigung nirgends so anschaulich hervorgehoben sei als in der Predigt Jesu, und, wer sie als Ganzes in ihrem ächten Geiste auf sich wirken läßt, wird die gleichzeitige Hervorhebung des endgiltigen göttlichen Lohnes für das gute Handeln nicht als eine Aufhebung oder Einschränkung dieses Geistes empfinden, da der Lohn ja der in diesem Handeln selbst angebahnte und für alle gleiche des Gottesreiches ist und als das letzte Ziel und Ergebnis der menschlichen Geschicke völlig Gottes Gnade anheimgestellt wird. Aber darin erschöpft sich das Evangelium nicht. Es hebt nicht bloß im Gedanken der Autonomie die formalen Kennzeichen des richtigen Handelns hervor und überläßt nicht bloß jedem mit völliger Freiheit die Anwendung auf den Stoff der Erfahrung, die lediglich darin bestände, eben in jedem Fall nach dem Maße der eigenen sittlichen Einsicht das notwendig und allgemeingiltig Dünkende zu thun, und die dabei anfangs teils wegen besonderer Berufsnotwendigkeiten, teils wegen des noch heidnischen Charakters der Cultur gegen den der sog. Cultur angehörenden Erfahrungsstoff noch zurückhaltend gewesen sei. Jesus würde damit eine sehr unbrauchbare und sehr matte Moral verkündet haben, die jedem die eigentliche sittliche Orientirung erst überläßt und die Hauptsache, was denn eigentlich nun zu thun sei, völlig offen hält. Da würde die stoische Moral, der ja auch die Kantische näher steht als der christlichen, konsequenter sein. Aber dieser rein formale Charakter trifft auf die christliche Ethik nicht zu. Ganz im Gegenteil giebt Jesus sehr scharf und mit alles beherrschendem Nachdruck ein konkretes Ziel und Gut an, das in seiner Bejahung ein derartiges frei aus dem Gewissen

strömendes Handeln hervorbringt, diesem aber zugleich doch auch ein ganz bestimmtes objektives Gut als Ziel vorhält.

Daß es so steht, zeigt schon die Verschiebung, die Herrmann bei der Identificirung des Kantischen Sittengesetzes mit dem christlichen unter der Hand vornimmt. Die Kantische Autonomie läßt die individuelle und sociale Moral im Gleichgewicht und konstruirt im Staate den Grundtypus solcher Gemeinschaft als der Ordnung, in der das Zusammenbestehen der Freiheitssphäre jedes Einzelnen mit der des andern gesichert ist. Das Reich Gottes, wie er es anerkennt, ist nur die gleiche Idee auf einer höheren Stufe, wo nicht Zwang, Ordnung und Legalität, sondern die freie innere Einsicht das gleiche Ideal sichert und verwirklicht. Wenn Herrmann sich daran gar nicht kehrt, sondern in der christlichen Sittlichkeit mit kantisirender Deutung des Reiches Gottes doch die absolute Ueberordnung der Gemeinschaft über das Individuum betont und die restlos und bedingungslos sich aufopfernde Liebe für das Wesen des sittlichen Gesetzes erklärt, dann ist damit bereits ein anderer Gedanke als der der bloßen Autonomie aufgenommen. Denn wie läßt sich diese absolute Ueberordnung der Gemeinschaft aus dem Begriffe der Autonomie ableiten, die doch in Wahrheit das selbständige Individuum zum Ausgangspunkt und Zentrum macht und auch erst von ihm aus die Beziehungen zur Gemeinschaft regelt? Ist eine solche Ueberordnung des Gemeinzweckes überhaupt erklärbar ohne konkrete Voraussetzungen über die Geringheit und Flüchtigkeit des Einzelmenschen und über eine große, diese kleinen Existenzen vereinigende, objektive Sache? Ist sie denkbar ohne die Begründung der sittlichen Forderungen aus dem Gedanken eines übergewaltigen Zweckes Gottes, der die Kleinheit der Individuen auflöst in einen großen, aus der Gemeinschaft mit Gott stammenden, ewigen Lebensinhalt, welcher bei der Beziehung Gottes auf das Ganze naturgemäß auch seinerseits nur als ein ganzes und gemeinsames Ziel der Menschheit erscheinen kann? Die Antwort ist, meine ich, selbstverständlich: in dem Uebergewicht der socialen Seite äußert sich nichts anderes als die Bestimmtheit der Ethik des Evangeliums durch einen objektiven Zweck und der Zusammenhang dieses Zweckes mit einer meta=

physischen oder religiösen Weltbetrachtung, in der die Geringfügigkeit des Geschöpfes gegenüber dem unendlichen Gott vereinigt ist mit dem Gedanken eines dem Ganzen der Welt zugekehrten und die Individuen in sich aufnehmenden besonderen göttlichen Zweckes.

Aber in dieser Umbiegung kommt der wirkliche Charakter der christlichen Ethik nur andeutend zum Ausdruck; sie ist nur der Gedanke, in den bei Herrmann's einseitigem Ansatz die wirkliche auch von ihm empfundene Besonderheit der christlichen Ethik sich flüchtet. Der volle Sachverhalt ist damit noch nicht erreicht, ja diese ganze Umbiegung selbst ist eine starke Uebertreibung, die durch die Notwendigkeit einer Behauptung des Christlichen auf der Grundlage widerstrebender Kategorieen herbeigeführt ist. Die viel angeführte Stelle Mt 7, 12 „Alles nun, was ihr wollt, daß Euch die Leute thun, so thut auch ihr ihnen; denn dies ist das Gesetz und die Propheten" kann unmöglich das Zentrum der Ethik Jesu bilden. Dann wäre sie eine große Trivialität, weshalb sie auch den lebhaften Beifall der Utilitarier und Positivisten findet. Sie kann nach dem ganzen Geist der Predigt Jesu und nach dem Zusammenhang nur bedeuten: „Seid keine Heuchler, die von anderen Dinge fordern, die sie selbst zu thun nicht bereit sind, die daher beim anderen den Splitter im Auge sehen und bei sich den Balken nicht merken. Gott sieht das Herz und weiß, daß alle die schönen Anforderungen, die ihr an andere stellt, sittlich nichts wert sind, wenn ihr sie nicht auch zuerst an euch selber stellt". Die Liebe hat bei Jesus eine ganz andere Begründung als diese, nämlich vielmehr den Dank gegen den Herrn, der allen die große Schuld erlassen hat und der daher das Geltendmachen der kleinen Schulden der Menschen unter einander wie einen Hohn auf seine Güte ansieht, die vollkommene Güte des Vaters, der seine Sonne über Gerechte und Ungerechte scheinen läßt, und der daher von seinen Kindern die gleiche Güte und Milde fordert, die Nichtigkeit aller weltlichen Vorteile und Güter gegenüber der gemeinsamen Anerkennung des Einen, was not thut, die Verwandtschaft und Gemeinschaft aller, die an Gott glauben und nach dem Reiche Gottes trachten und die Brüder sind nicht als Erzeugnisse der gleichen Natur, sondern als berufene Kinder desselben Vaters, d. h. sie hat ihren Grund

in der gemeinsamen Anerkennung des göttlichen Zweckes. Damit ist aber dann zugleich gesagt, daß in diesen Gemeinschaftszweck ein persönlicher Individualzweck überall eingeschlossen ist, wie denn neben dem Gebot der Liebe nichts so deutlich die Ethik Jesu beherrscht als die Botschaft vom unendlichen Wert der Seele, sofern sie durch die Hingabe an Gott sich aus der vergänglichen Welt in die Sphäre ewiger Werte erhebt. Neben dem Gemeinschaftszweck steht in der Ethik Jesu überall der Individualzweck. Wie der erste aus dem objektiven Gute der gemeinsamen Berufung aller zur Teilnahme an Gottes Gnade und Güte hervorgeht, so geht der zweite aus der das natürliche Selbst überwindenden Hingabe an den heiligen Gott und um Gotteswillen an die Brüder, also aus der Gottesliebe und der Bruderliebe, hervor. So gehen auch hier aus dem objektiven Gute der in zusammenhängender innerer Arbeit zu erlangenden und zu behauptenden Gottesgemeinschaft die beiden Seiten des sittlichen Zweckes im engsten Zusammenhang hervor. Die klassische Hauptstelle für die Ethik Jesu ist die Antwort auf die Frage nach dem großen Gebot Mt. 22, 37: „Du sollst lieben den Herrn deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken. Das ist das Hauptgebot ersten Ranges. Ein zweites dem ähnliches ist: Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst. An diesen zweien Geboten hangt das ganze Gesetz und die Propheten." In der Forderung der Gottesliebe ist — in der Sprache der ethischen Kategorieen zu reden — nichts anderes enthalten, als die Forderung eines Handelns aus dem Individualzweck des in der Liebe zu Gott und der Hingabe an Gott zu gewinnenden Wertes der Seele, und in der Forderung der Nächstenliebe — in die gleichen Kategorieen übertragen — nichts anderes als die Forderung des Handelns aus dem Socialzweck der Herstellung einer Gemeinschaft aller Gotteskinder, zu der alle durch Erweisung von ächtester Liebe und damit durch Hinweis auf die Quelle und das Ziel wahrer Liebe zu sammeln und in der alle mit der unbegrenzten Brüderlichkeit einer häuslichen Gemeinschaft zu umfangen sind. Aber nicht nur in dieser Stelle, sondern allenthalben tritt in Wort und Sinn der Predigt Jesu diese Paarung

der Grundgebote sammt ihrer Begründung im objektiven Zweck zu Tage. Es ist einerseits die Herzensreinheit, andererseits die Liebe, die die Verheißung der Seligpreisungen empfangen. Die erste ist die Heiligung der ganzen Person für Gott, und zwar nicht in religiösen und kultischen Handlungen, sondern in der sittlichen Grundhaltung der Persönlichkeit, in der völligen Reinheit vor Gott. Gott schauen wollen in seiner vollen Herrschaft, vor seinem Gericht bestehen und mit einem von jedem fremden Gedanken reinen Herzen nichts wollen als untadelig vor ihm gefunden werden: das ist die beständige Richtung des Gemütes auf das Ewige und Bleibende. Fernab von allem Vergänglichen, Sinnlichen, Zerstreuenden im beständigen Bewußtsein ununterbrochener Gemeinschaft mit Gott und mit offen liegenden Gedanken und Begehrungen wandeln vor dem prüfenden Auge Gottes: das ist der wahre Lebenswandel. Damit sind dann auch alle weiteren Tugenden des Frommen gegeben: die vollkommene Lauterkeit und Wahrhaftigkeit, da sein Herz beständig vor den Blicken Gottes liegt; die Demut, da er beständig vor dem Allmächtigen in seiner Blöße, Schwachheit und Kleinheit steht; die kindliche Einfalt und Unbefangenheit, da er nur einfach in allen Stücken Gott vertrauen und an ihn sich hingeben soll; die peinlichste Gewissenhaftigkeit, da er von allen Werken und Worten Rechenschaft ablegen soll vor Gott; der tiefste Lebensernst, da sein Leben ein von Gott vertrautes Pfund ist, mit dem er wuchern muß, und da er die schmale Straße des Lebens nicht verfehlen, seine Kräfte zum Thurmbau nicht unterschätzen darf; die volle Ablösung von allen irdischen Begehrungen, die von Gott abziehen und zerstreuen, insbesondere von den Genüssen des Reichtums, der sinnlichen Liebe, den Lebensfreuden, die er haben soll als hätte er sie nicht; die Selbständigkeit und Gefaßtheit in Gott, wo der Fromme vermöge seiner Gotteskindschaft allen Reizungen und Verführungen trotzen kann und lieber einäugig zum Leben eingeht als Schaden nimmt an seiner Seele; die Nüchternheit und Selbstbeherrschung, weil man nur bei voller Wachsamkeit und voller Freiheit vom Rausch der Sinne den höchsten Aufgaben des Seelenheils nachgehen und den Anbruch des Reichs mit Segen erwarten kann; die tiefste

Gemütsinnigkeit, weil die beständige Richtung der Herzens auf Gott die Tiefen des Innenlebens erregt und stets die höchsten und reinsten Triebe der menschlichen Seele in Spannung erhält, den sonst so leicht verborgenen und vergessenen Grund des Lebens aufwühlt und ihn zur Klarheit des göttlichen Lichtes zu erheben drängt; schließlich die Geduld und die Hochschätzung des Leidens als Läuterungs- und Prüfungsmittel, durch das Gott die Seele vom Vergänglichen abzieht und auf das Ewige hinlenkt, um den Weg zum besseren Selbst zu finden, das vor Gott bestehen kann. Noch deutlicher, weil in Wirkung und Gebot mehr in die Augen fallend und leichter begrifflich zu fassen, tritt das andere Hauptgebot allenthalben zu Tage. Aber auch hier offenbart sich der Sinn erst der tiefer dringenden Analyse. Auch hier steht alles unter dem religiösen Gesichtspunkt. Es ist keine Nächstenliebe in humanitärem Sinne, wenigstens nicht in erster Linie. Die Liebe Gottes, die uns so viel geschenkt hat, ist das Motiv der Liebe gegen die Brüder. In ihnen liebt man nicht den Menschen schlechthin, sondern den für Gott wertvollen Menschen, der wie wir zum Heil berufen und Gegenstand der Liebe Gottes ist. Man liebt ihn als Bruder in der großen Familie der Frommen, und das unterscheidet diese Liebe von jeder bloßen Sympathie des Freundes, von der Familien- und Geschlechtsliebe, vom Mitleid und der Gutmütigkeit. Sie ist daher ganz reine selbstlose Herzensgesinnung, die das Gotteskind im Bruder sucht und daher leicht verzichtet auf alle natürlichen Regungen des Ehrgeizes, der Ueberlegenheit, der Vergeltung, des Rechtsstandpunktes. Sie ist eben deshalb nicht bloß Unterlassung des Schädlichen und Bösen, sondern innerste Reinheit der Liebesgesinnung und positive Förderung im Kerne des Wesens. Für sie existiren die in der weltlichen Sphäre wohlberechtigten Trennungen nicht, weil sie in der überweltlichen Sphäre sich bewegt; es giebt keine Rassen-, Standes- und Volksunterschiede. Sie nimmt sich nicht bloß der anziehenden und bewundernswerten Menschen an, sondern gerade auch der kleinen, armseligen, verachteten und dürftigen Existenzen, weil auch diese vor Gott von ewigem Werte sind. Aber sie beschränkt sich mit alledem nicht auf den Kreis der Glaubenden und

vor Gott Verbundenen, sie hilft allen bei jeder sich bietenden Gelegenheit in innerer und äußerer Not, weil jeder doch ein möglicher und werdender Bruder ist, und weil auch der Fernstehende den warmen Hauch aus der eigentlichen Heimat der Menschen spüren soll, auch wenn er darum sich nicht zu Gott kehren sollte. Sie ist nicht Bekehrungsliebe, aber immer auch dann eine aus Gott und dem Gedanken des göttlichen Zieles stammende Liebe; so läßt auch Gott selbst regnen über Gerechte und Ungerechte. Ja auch den Feinden und Hassern gegenüber darf diese Liebe nicht erlöschen. Sie muß leisten aus der Kraft Gottes und aus der Einsicht in die Kleinheit aller menschlichen Kämpfe, was dem natürlichen Menschen in dem alle seine Sorgen so wichtig machenden irdischen Horizont nicht möglich ist, die Ueberwindung des Bösen mit Gutem, die Entwaffnung des Hasses durch Güte oder doch, wo das nichts hilft, die überlegene Ruhe verzeihender Gesinnung, da doch die meisten nicht wissen, was sie thun.

So treten der individuelle und der sociale Zweck mit voller Klarheit als Auswirkung des höchsten Gutes der Gottesgemeinschaft hervor. Freilich überwiegt der sociale Zweck, aber eben nur um des Charakters des objektiven Gutes willen, das den Willen Gottes mit der irdischen Welt ausspricht und daher, wie Gott selbst die Einheit von allem ist, die Einheit aller verlangt. Damit ist aber doch auch hier die Ueberordnung des Socialzweckes keine absolute, die irrationale Spaltung des menschlichen Bewußtseins in Individualbewußtsein und Gemeinschaftsbewußtsein bleibt auch hier bestehen. Es fällt dem Evangelium nicht ein, die Ethik in Fürsorge des einen für den andern aufzulösen, statt daß jeder seine eigene Lektion lerne und dafür sorge, daß es zuerst bei ihm wohl stehe. Die Gemeinschaft ist dem Ganzen übergeordnet, aber Konfliktsfälle sind auch hier nicht ausgeschlossen, und ihre Schlichtung ist jedesmal Sache des Gewissens, d. h. der Einsicht und der Abwägung der Folgen für die höchsten und letzten Ziele des religiösen Lebens. Der Nächste ist, wie das berühmte Samaritergleichnis lehrt, jeder der unserer Hilfe bedarf, was umgekehrt auch besagt, daß da, wo kein Bedürfnis nach Hilfe und Teilnahme vorliegt, der Nächste nicht mit Gewalt zu beglücken

ist. Das eigene Selbst überhaupt nicht bloß zu Gunsten des höheren Selbst und der Gemeinschaft der höheren Selbste, sondern um der fremden Selbste als solcher willen aufzugeben, ist nirgends verlangt. Auch bei Missionaren und berufsmäßig der Linderung des Leidens sich widmenden Frommen ist es doch immer noch ein Dienst um der Sache willen.

Der objektive Charakter dieser Ethik liegt auf der Hand. Es ist die spezifisch religiöse Ethik, der höchste und konsequent vollendete Typus der religiösen Ethik. Zum Ueberfluß spricht das aber Jesus auch noch aufs allerdeutlichste aus. Das Ziel des Handelns und das Motiv des Handelns ist das Gottesreich. Das Gottesreich aber ist natürlich nicht die Verbindung von Menschen durch gemeinsame Anerkennung des Gesetzes der Autonomie als eines von Gott in die Brust gelegten Gesetzes, — das ist eine moderne Abstraktion, die dem naiven antiken Realismus gänzlich ferne liegt —, sondern eine wundervolle Gabe Gottes, etwas völlig Objektives, die Gemeinschaft der Menschen in völligem Frieden und völliger Liebe, weil in völliger Hingabe und Beugung unter die vollkommen offenbarte Herrschaft Gottes und weil unter der besonderen Leitung und dem Schutze Gottes stehend, ein Reich, in dem man Gott schaut und in dem die Barmherzigen Barmherzigkeit erlangen. Wie man immer zu dem Probleme der synoptischen Ueberlieferung stehe, und wie sehr man die Predigt Jesu von dem Messiasglauben der Urgemeinde apokalyptisch und messianisch gefärbt glauben möge, jedenfalls ist das Gottesreich der von Gott herbeizuführende Idealzustand, in dem die sittliche Arbeit der Hingabe des ganzen Menschen an Gott vollendet und von der vollen Offenbarung der göttlichen Macht und Gnade gekrönt sein wird. Der religiöse Charakter dieses objektiven Gutes erhellt auch darin, daß es ausschließlich eine große Gnadenthat Gottes ist, die diesen Idealzustand herbeiführt, und die ungeheure Konzentration des ganzen Denkens auf diesen Zweck offenbart sich darin, daß diese Gnadenthat vor der Thüre steht und das Evangelium einfach die Aufforderung zur Bereitung auf diese Gnadenthat ist. Aus der so zu verstehenden Nähe des Ideals und des Gerichtes erklärt sich die ganze Spannung der Ethik des Evan-

geliums auf die höchsten und letzten Gesichtspunkte, auf die vor Gott geltende wahre Gerechtigkeit und die ganze Beiseitesetzung aller innerweltlichen Rücksichten und Zwecke. Sie werden vergleichgiltigt und überflogen von einer das Ende und die Vollendung schauenden Ethik, die nur auf das höchste und letzte Gut achtet, die in dem Elend eines gedrückten und zertretenen Volkes, vernichteter irdischer Hoffnungen und Ordnungen nur mehr das Höchste und Letzte kennt, was dem Leben als Ziel gesetzt ist.

Von hier aus tritt erst der bekannte charakteristische Grundzug der Ethik des Evangeliums, seine Gleichgültigkeit gegen die innerweltlichen Zwecke in das richtige Licht. Das wäre durchaus unnatürlich, wenn nur die Autonomie der Selbstentscheidung der Grundgedanke des Evangeliums wäre, das ist dagegen völlig natürlich, wenn der objektive religiöse Zweck durch den Gedanken seiner bevorstehenden Verwirklichung die alles beherrschende Idee ist. Neben Gott hat nichts anderes Platz, und, wenn schon auch alles andere von Gott ist, so wird es doch gleichgiltig, wenn die Offenbarung der Herrschaft Gottes und der Seligkeit in ihr unmittelbar bevorsteht. In der nunmehr allseitig anerkannten Allmacht des eschatologischen Gedankens über das Evangelium erkennen wir daher nichts anderes als den grandiosen Ausdruck des alleinigen Wertes des religiösen Zweckes, und in der von der Nähe des Gottesreichs inspirirten Unterwerfung aller Gedanken unter die unmittelbare Herrschaft des letzten Zweckes haben wir den Schlüssel zur Haltung des Evangeliums gegenüber den anderen objektiven Gütern, gegenüber der innerweltlichen Sittlichkeit. Sie wird nicht bekämpft, aber sie wird ignorirt, und an ihr werden nur die Gefahren und Enttäuschungen gesehen. Kunst und Wissenschaft kennt das Judentum der Kreise überhaupt nicht, in denen das Evangelium sich erhebt, wenn man auch die unversiegliche künstlerische Natur des Menschen gerade in Jesu Gleichnissprache ihre naivsten Triumphe feiern sieht, und wenn auch von dem Gedanken des höchsten Gottes der wissenschaftliche Einheitstrieb notwendig in Bewegung gesetzt werden muß. Staat und Recht sind im Niedergang, und Jesus trennt sich und die Seinen von den Resten dieser Ordnung, wenn er Ergebung in die von

Gott zugelassene Fremdherrschaft fordert und die Frommen vor den Gerichten warnt. Es soll Gott gegeben werden, was Gottes ist, und, der auf dem Weg zum letzten Gericht ist, soll sich nicht beim menschlichen Richter aufhalten. Arbeit und Besitz sind gefährlich, wenn sie über die Sorge für den Tag hinausgehen, und der mäßige Gebrauch der Lebensmittel, die ein mildes Klima Tag für Tag gewährt, ist mit brüderlicher Hilfsbereitschaft zusammen genügend, die Probleme der Haus- und Volkswirtschaft zu lösen, bis der große Tag kommt. Das Hauptproblem ist das Trachten nach dem Gottesreiche, alles andere wird den Frommen, soweit es nötig ist, von selbst zufallen. Das Evangelium liebt die Armen, weil sie die Hilfe besonders nötig haben und daher Liebe zu fühlen geneigter sind als die Satten, gleichwie es die Kranken den sich gesund dünkenden vorzieht. Aber es stellt und löst keine socialen Probleme; denn die Tage der Gesellschaft sind gezählt, und die Tage des Gottesreiches stehen vor der Thür. Daher gilt es die Welt zu haben, als hätte man sie nicht. Diejenigen aber, die als Sendboten dies Evangelium verkünden wollen und damit ganz und gar in den Dienst des kommenden Reiches sich stellen, die gehen noch weiter. Sie sollen sich verschneiden für das Himmelreich und alle ihre Habe für die Armen verkaufen, damit sie frei von jeder Rücksicht und jedem Band als leuchtende Muster der Opferbereitschaft die große Botschaft verkünden durch die Städte Israels, bis daß das Reich komme.

In alledem liegt der Charakter der Predigt Jesu klar zu Tage. Und eben damit erklären sich auch die Analogieen dieser Ethik mit jeder spezifisch religiösen Ethik, die sonst aus dem objektiven religiösen Zweck das Leben bestimmt und damit die innerweltlichen Zwecke zurückdrängt oder gar gleichgiltig macht. Die platonische Ethik mit ihrer Anleitung zur Erhebung in die Welt des allein ewig Bleibenden und ewig Gültigen, die stoische Ethik mit ihrer Normirung des sinnlichen und äußern Menschen aus dem ewigen Gesetz der Natur, d. h. dem Gesetz der Herrschaft des Geistes, die buddhistische Ethik mit ihrem Trachten nach dem wandel- und leidlosen Gute, die mystischen Dualismen mit ihrer Entgegensetzung geheimnisvoller Seelenwonnen gegen die irdische

Welt, vor allem natürlich die prophetische Ethik mit ihrem Gute eines inneren Lebens des Individuums aus Gott, wovon ja die im großen Gebot Mt. 22, 37 zusammengefaßten Gebote ausgehen: sie alle sind trotz starker Unterschiede nahe verwandt mit der christlichen, weil sie das Handeln aus dem objektiven religiösen Gute normiren und dadurch mit den objektiven Gütern des Lebens in der Welt in Spannung geraten Die christliche Ethik unterscheidet sich von ihnen nur, wie sich die christliche religiöse Idee von ihren religiösen Ideen unterscheidet, d. h. dadurch, daß jeder Rest der Naturreligion und damit jede Betrachtung des höchsten Gutes als eines fertig und dinglich seienden aufgehoben ist und alles in die Sphäre eines thätigen, lebendigen, persönlichen Werdens gezogen ist, wo in der Arbeit nicht das wahre Sein angeeignet, sondern hervorgebracht wird. Nicht kontemplative Versenkung in das Seiende und quietistische Willensverneinung, sondern schaffende Hingabe des Willens an eine lebendige, positive Weltzwecke in sich tragende und eine unermeßliche Bewegung eröffnende Gottheit ist das Wesen der christlichen Ethik.

Mit dieser letzten Erkenntnis ist aber auch die letzte Frage beantwortet, die sich aus diesem Wesen der christlichen Ethik ergiebt und in der Theorie und Praxis jeweils die schwersten Probleme gestellt hat. Ist um deswillen die christliche Ethik als asketisch und weltflüchtig, als Urform des Klosters zu betrachten, wie Renan meinte, oder als Ertötung der künstlerischen und triebgesunden Liebe zur Herrlichkeit des Lebens durch einen finsteren Spiritualismus, wie die Junghegelianer meinten, oder als Verknüpfung von strenger Mönchsmoral mit laxerer aber geistlich gelenkter Volksmoral, wie der Katholicismus lehrt, oder als Ressentiment der Armen, Kleinen, Gedrückten gegen die Stolzen, von der socialen Auslese emporgetragenen Kraftvollen und Gewaltigen? Diese Fragen dürfen trotz ihrer relativen Berechtigung sämtlich verneint werden. Die geschichtliche Entwickelung des Christentums, die seine ethischen Grundgedanken für die Arbeit der Welt fruchtbar zu machen wußte und eine christlich inspirirte Kultur geschaffen hat, hat das Evangelium nicht mißverstanden, wenn auch freilich sie selbst in ihrer Komplicirtheit nicht immer

richtig verstanden worden ist. Gerade das spezifisch-christliche Moment, der nicht mystisch-kontemplative und nicht mystisch-quietistische Charakter, der Personalitätscharakter des Gottesgedankens und der damit trotz alles Dualismus verbundene Optimismus der Weltbetrachtung stellen das göttliche Wirken unter den Gedanken eines auch die Welt befassenden und gestaltenden Zweckes, sowie die menschliche Arbeit unter die Aufgabe einer die Weltzwecke heiligenden und dem Gesamtzweck dienstbar machenden Gemeinschaft von Persönlichkeiten. Es ist dazu nur erforderlich, daß der religiöse Zweck die alles andere verflüchtigende Gewalt seiner unmittelbar bevorstehenden Verwirklichung verliere. Er mochte nur unter dieser Bedingung als der höchste und alles beherrschende erkannt werden können und mochte nur aus der Eschatologie geboren werden können. Aber er kann bestehen bleiben, auch wenn diese unmittelbare Vergegenwärtigung in die Zukunft rückt, und belebt sich nur neu aus der Versenkung in das Bild der klassischen Urzeit, wo er als alleiniger mit der Macht der Gegenwart vor dem Herzen stand. Dann aber muß die Welt und ihre Ordnung, die damals nicht verworfen, sondern als von Gott stammend für den Rest der Tage hingenommen wurden, die aber einen eigenen Wert für sich nicht hatten, wieder in das Licht der Dauer treten und eben damit positive Aufgaben der Heiligung und Bewältigung stellen. Um des Gottes willen, der der Gott der Schöpfung ist und von dem daher die Welt mit allen Gütern in ihr stammt, ist die Welt, sobald sie ein dauerndes Feld der Arbeit wird, auch positiv zu würdigen und sind ihre Zwecke mit dem letzten von Gott eröffneten Zwecke nach Möglichkeit zu verschmelzen. Darin hat die gewöhnliche protestantische Ethik ganz Recht. Sie pflegt nur die Spannung zu verkennen, die dann zwischen den aus dem Weltleben herausgebildeten, unabhängig vom Christentum in ihren Zwecksetzungen entstehenden und sich entwickelnden und in ihrer Sphäre als Selbstzwecke sich empfindenden sittlichen Culturgütern bestehen muß, die niemals zur einfachen Einheit, sondern nur zur relativen Vereinheitlichung gebracht werden kann. Das so humanisirte Christentum ist ein anderes als das der Urzeit, wenn es auch aus ihm hervorgehen mußte, und bleibt

immer selbst ein offenes, spannungsreiches Problem des praktischen Lebens, das nie rationell aufgelöst werden kann, dem aber niemand sich entziehen kann, der überhaupt das religiöse Leben in seiner Tiefe und Konsequenz kennt und der daher auch seine ethischen Konsequenzen hinzunehmen bereit ist. Davon wird beim vierten Punkte noch mehr die Rede sein müssen.

So ist der objektive religiöse Zweck durchaus der Angelpunkt und die Hauptsache am Evangelium und damit die Herrmann'sche Konstruktion hinfällig. Um Mißverständnisse zu verhüten, will ich nur ausdrücklich hervorheben, daß ich damit nicht sagen will, Herrmann habe die Ethik des Evangeliums nicht verstanden, sondern nur, daß er sie von ungeeigneten Kategorieen aus zu bewältigen versucht. Daß er sie gerade in dem Hauptpunkte verstanden hat, zeigt die von ihm behauptete und kraftvoll gezeigte religiöse Bestimmtheit der christlichen Ethik, nur daß er diese statt von der Analyse des christlichen sittlichen Ideals aus erst aus der Analyse des Erlösungsgedankens gewinnt, womit der richtige Ort verschoben ist.

III. [1]

Damit stehen wir bei der dritten Hauptfrage, ob der unterscheidende und damit der allein entscheidende Charakter der christlichen Ethik in der Darbietung der Kräfte zum sittlichen Handeln durch die Erlösung liegen und sie daher ausschließlich als Ethik der Erlösung betrachtet werden könne, wobei das Wesen aller anderen Ethik wäre, daß sie über diese erlösenden Kräfte nicht verfügen kann und daher den bloßen ohnmächtigen natürlichen Kräften ausgeliefert ist.

Die Antwort ergiebt sich aus dem Bisherigen. Wenn das erste und entscheidende Charakteristicum der christlichen Ethik ihr aus ihrem Gottesgedanken sich ergebender Gedanke eines beson-

1) Vgl. Meine Schrift „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte", 1902, „Die Selbständigkeit der Religion", „Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie" 1900 und die Anzeige von Köstlins „Der Glaube", Gött. Gel. Anz. 1896, S. 676—685.

deren und alles beherrschenden christlich-religiösen Zweckes ist, dann kann der Erlösungsgedanke nicht das zur allgemeinen natürlichen sittlichen Idee hinzutretende christliche Sonderelement sein. Die Bedeutung des Erlösungsgedankens, von der Herrmann aus das Ganze konstruirt, ist also unhaltbar.

Aber damit ist der Erlösungsgedanke natürlich nicht aus der christlichen Ethik getilgt. Er gehört ihr selbstverständlich als ein wesentlicher Grundbestandteil an. Er rückt nur an die zweite Stelle. Er kann nicht ein völlig selbständiger sein, sondern *er muß aus dem grundlegenden und ersten Gedanken, dem Gedanken Gottes und des objektiven religiösen Zieles, sich als abgeleiteter ergeben.* Und die Frage ist, welches dann unter diesen Gesichtspunkten die Bedeutung des Erlösungsbegriffes sei.

Auch hier wende ich mich nur gegen Herrmanns begriffliche Konstruktion und die daraus sich ergebende Gesamtbetrachtung, nicht gegen den von Herrmann mit großer und im besten Sinne erbaulicher Kraft herausgearbeiteten Thatbestand. Der Mißgriff, die Sonderart des Christentums in seinem sittlichen Ideal zu verkennen und sie statt dessen in den Besitz der erlösenden Kräfte zu setzen, führt zu der ganzen Reihe weiterer, erschreckend gewaltthätiger und schroffer Behauptungen, zur Leugnung aller Erlösungskräfte, damit zur Leugnung auch aller wirklichen Sittlichkeit und, weil die Erlösung ja lediglich auf der Eröffnung des religiösen Verhältnisses beruht, auch zur Leugnung aller wirklichen Religion außerhalb des Christentums. Dem sind die uralten Argumente entgegenzuhalten, daß die nichtchristliche Welt sowohl hohe und ernste, wirklich erfolgreiche Sittlichkeit als auch nicht minder hohe und ernste religiöse Kräfte entwickelt und in ihnen auch ihrerseits von Erlösung zu sprechen weiß, daß andererseits die christliche Gemeinschaft trotz des Besitzes der Erlösungskräfte von dem sonstigen menschlichen Schicksal der Unvollkommenheit und Schwäche des Handelns nicht mehr entnommen ist als irgend eine andere religiöse Gemeinschaft oder irgend ein sonstiges sittliches Streben. Der Inhalt der Zwecke und Ideale ist verschieden im Zusammenhang mit der Verschiedenheit des Got-

tesgedankens und des Glaubens. Aus den höheren Zwecken und höherem Glauben strömen höhere Kräfte, deren Aufgabe aber eben damit auch schwieriger wird, und die christliche Erlösung steht den außerchristlichen Erlösungsgedanken genau so gegenüber, wie der christliche Gottesglaube und das christliche sittliche Ideal dem Glauben und der Sittlichkeit außerchristlicher Frömmigkeit. Niemand der nicht etwa bei den Nichtchristen den Schatten und bei den Christen das Licht ausschließlich sieht, wird das leugnen können. Es genügt bereits das Studium Platons um eine solche Konstruktion zu erschüttern, und eine ausgebildete historische Denkweise wird gar nichts mehr mit ihr anzufangen wissen. Hier ist Herrmann ganz der harte Dogmatiker und Apologet, der den Wert des Christentums nur um den Preis des Unwertes alles Außerchristlichen glauben kann. Aber nur dieser Teil der Herrmann'schen Ausführungen ist unerträglich. Sobald er den christlichen Erlösungsgedanken selbst behandelt und von dieser Apologetik abgesehen wird, ist seine Ausführung herrlich und völlig zutreffend, ja geradezu das lösende Wort für die richtige Auffassung vom Verhältnis des Erlösungsgedankens zum Grundgedanken des Christentums. Denn hier erklärt er mit völliger Deutlichkeit, wie die Erlösungskraft eben aus dem Gottesglauben quelle, wie nicht besondere Vornahmen und Thatsachen die Seele erlösen, sondern der Glaube an den Vater Jesu, der uns in Jesus als die Macht des Guten mit einer sonst nirgends fühlbaren Gewalt entgegen trete und in der Lebensarbeit Jesu uns als der sündenvergebende Vater berühre. Das heißt gar nichts anderes, als daß aus dem christlichen Gottesglauben und der Aneignung des christlich sittlichen Ideals sich zugleich die spezifisch christliche Erlösungskraft in die Seelen ergießt. Der Glaube, und das heißt der Glaube an die christlich-sittliche Grundidee, ist selbst die Erlösung, und Bekehrung und Rechtfertigung ist nichts anderes als die Entstehung dieses Glaubens. Dieser Glaube, der in erster Linie auf Gott und das von ihm uns gezeigte Ziel gerichtet ist, ist zugleich auf Jesus gerichtet, als auf den, der uns diesen Glauben gebracht und verbürgt hat, und dessen Bild ihn in Schwankungen, Versuchungen und Ermattungen stärker wieder aufrichtet als alle selbst-

quälerischen Belebungsversuche, der eben deshalb der Erlöser ist, weil er der Bringer, das Urbild und die Stütze des Glaubens an Gott ist.

Diese Ausführungen Herrmanns sind von außerordentlicher Schönheit; ich habe sie mir stets dankbarst angeeignet. Nur ist in ihnen gerade das Prinzip anerkannt, daß die Erlösung der sekundäre Gedanke ist, der erst aus dem christlichen Gottesglauben fließt. Das notwendige Correlat hiezu ist dann aber, daß auch dem außerchristlichen Gottesglauben erlösende Kraft zugestanden wird, weil eben der Glaube selbst in jeder Form und Gestalt Kräfte aus der oberen Welt bringt und mindestens ein Keim der Erlösung ist. Wenn Herrmann unter diesen Umständen eine absolute Sonderstellung des Christentums und der christlichen Ethik konstruiren wollte, so mußte er bei seiner Identificirung von Gottesglauben, sittlichem Ziel und erlösender Kraft freilich den Nichtchristen mit der Erlösung auch Gottesglauben und sittliche Kraft absprechen und die Welt außer Christus eine Welt ohne Gott nennen, ein Radicalismus, den die das gleiche Ziel verfolgende kirchliche Theologie nicht nötig hatte, weil sie eben nicht in der Weise moderner Religionspsychologie die Erlösung aus dem Gottesglauben und dessen Verbürgung in der Persönlichkeit Jesu, sondern aus der Umstimmung Gottes im Genugthuungstode und aus der Kirchenstiftung abgeleitet hatte. Herrmann wendet die moderne religionspsychologische Betrachtung auf das Christentum an, behält aber für das Nichtchristentum die alte Apologetik bei und muß diesem mit der Erlösung auch den Gottesglauben und die sittliche Kraft entschlossen absprechen.

Alle Hindernisse, Herrmann beizustimmen, liegen in der beibehaltenen Apologetik mit ihrem Versuch, die Geltung des Christentums auf den Aufweis einer absoluten Kluft zwischen Christentum und Nichtchristentum zu begründen, und dem Erweis dieser Kluft in der Behauptung der Erlösung als des alleinigen Charakteristicums des Christentums und der Leugnung der Erlösung bei allen Nichtchristen.

Es ist auch hier die Frage, ob eine solche Apologetik wirklich aus dem Wesen der ursprünglichen Verkündigung Jesu und der christlich-sittlichen Idee folge, und diese Frage ist auch hier eine

selbständig aus der Historie zu beantwortende oder, wie ich mit Vorwegnahme des Resultates sagen darf, selbständig aus der Historie zu verneinende.

Die Predigt Jesu enthält — die heute übliche Beurteilung des Quellenmaterials vorausgesetzt — nichts von einer durch Jesus erfolgenden Kräftigung zur Erfüllung des Sittengesetzes, keine Spur davon, daß das Wesentliche, das er zu bringen hatte, die Darbietung von bisher nicht vorhandenen Kräften zur Erreichung eines bisher bekannten Zieles sei; von Erlösung in diesem Sinne ist in der Predigt Jesu überhaupt nicht die Rede. Dagegen ist von der Erlösung überhaupt in ihr allerdings, und zwar in eindringlichster Weise, die Rede in Verbindung mit den bisher geschilderten Gedanken. Die Erlösung ist eine bevorstehende; das Kommen des Reiches wird die Erlösung sein, und auf diese Erlösung sollen sich die bereiten, die seine Worte hören und auf einen festen Grund bauen wollen. Das objektive sittliche Gut der Gottesgemeinschaft wird mit seinem Kommen verwirklicht werden, und wie mit ihm Feindschaft und Sorgen der Welt, Leiden und Schmerzen wegfallen werden, so wird in ihm auch die Kraft des Guten und die Erfüllung des göttlichen Willens aus der Nähe und Fühlbarkeit der göttlichen Gegenwart fließen. Es ist überhaupt kein rein ethischer Gedanke, sondern ein Gedanke in dem Ethisches und Kosmisches verbunden sind, Erlösung von der Welt und ihrer Mühsal und Unruhe, ihrem Kampf und ihren Thränen, aber auch Erlösung von Sünde, Unruhe und Unreinheit des Herzens. Es heißt den Gedanken Jesu verkennen, wenn man meint, die Erlösung bringe nur Erlösung von Sünde und sittlicher Unkraft; sie ist vielmehr die große Erlösung vom Leid der Endlichkeit, die Lösung des Rätsels des Daseins und eben darum eine zukünftige. Dieser zukünftigen Erlösung steht eine gegenwärtige nur so gegenüber, wie dem kommenden Gottesreiche das gegenwärtige, d. h. als Stimmung der Hoffnung und Zuversicht, als erhöhte Kraft derer, die das Ziel vor sich liegen sehen dürfen und bei denen der Bräutigam ist, die da sehen dürfen, was die Alten zu sehen sich sehnten. Es ist ein Aufschwung, eine befreiende Kraft, die von der Persönlichkeit Jesu und von der

Nähe des Gottesreiches, von der Kindlichkeit und Unbesorgtheit, wie von der Stärke und Unbeugsamkeit seines Gottesglaubens ausgeht. Für alles das aber fehlt durchaus das Wort „Erlösung"; diese ist noch nicht geschehen und steht in der Zukunft. Von gegenwärtiger und geschehener Erlösung kann nur für den späteren Betrachter in diesem Sinne der erhöhten Kraft und Stimmung die Rede sein. Und nur in diesem Sinne ist der Herrmann'sche Gedanke berechtigt, die Erlösung in der Kraft des von Jesus eröffneten und verbürgten Gottesglaubens zu sehen, in der Gewißheit des Zieles und der Ueberwindung der Hemmnisse, aber sie ist nur das Vorgefühl und die Ahnung der kommenden Erlösung, die erst die eigentliche Erlösung ist. Eben deshalb ist die Erlösung selbst auch nichts den Frommen allein Eignendes, sondern für die ganze Menschheit bestimmt als zukünftige Auflösung ihres Geschickes. Die Gläubigen haben nur den tieferen und größeren Glauben an Gott, in den sie die Brüder hineinziehen sollen, um auch sie zu bereiten auf die Erlösung.

Das wurde begreiflicher Weise anders im Glauben der auf Jesus zurückblickenden, ältesten Gemeinde, die den Vorblick auf die kommende Erlösung und den Rückblick auf Jesus verband und in diesem Rückblick eine geschehene Erlösung empfand. Indem sie über das Todesschicksal grübelte und es nur vom Gedanken des Opfers aus verstehen konnte, hat sie im vollbrachten Opfer doppelt eine geschehene Erlösung zu erkennen Anlaß gehabt. Vollends seit Paulus die Erkenntnis des Neuen im Christusglauben, die Ablösung von Gesetz und Judentum, an dieses Opfer knüpfen gelernt hatte, wird die in seinem Tod geschehene Erlösung von Judentum und Gesetz, Fleisch, Sünde und Verdammlichkeit ein Grundgedanke des Evangeliums, in den Paulus den ganzen Tiefsinn seiner Ethik des neuen in Gott gewonnenen Lebens hineinlegte. Die ganze Gedankenwelt des paulinischen und johanneischen Evangeliums bewegt sich so zwischen der geschehenen und der kommenden Erlösung hin und her. Die geschehene Erlösung trat nun aber noch mehr in den Vordergrund, seit die Ankunft des Reiches in die Ferne rückte und die werdende Kirche sich auf den Grund ihres Rechts und ihrer Vorzüge apologetisch besann. Sie gewährte die Wahr-

heit und das Heil, und sie konnte es nicht sicherer gewähren, als wenn außer ihr keine Erlösung möglich und nur in ihr Erlösung durch Unterwerfung unter ihre Ordnung und ihre Lehre möglich war. Die Apologetik, die den Messiasbeweis, den Wunder- und Wahrheitsbeweis, den Inspirationsbeweis, die Identität der philosophischen und der Offenbarungserkenntnis, des natürlichen und geoffenbarten Sittengesetzes verwertet hatte, fand ihren festesten Anhaltspunkt in diesem Erlösungsgedanken, insoferne die christliche Kirche auf der geschehenen Erlösung beruht, während außerhalb der Kirche keine Erlösung ist, und insoferne die kirchliche Erlösung durch den Glauben an die kirchliche Wahrheit und den Gebrauch der kirchlichen Sakramente allein die Kräfte zum Guten einzuflößen vermag. Das ist dann vollendet worden in der Erbsündenlehre und der Lehre von der alleinigen Gerechtmachung und Erlösung durch die kirchlichen Gnadenmittel, und vom Katholicismus zu dem großen System seiner kirchlichen, asketisch-mystische mit rationell-kulturellen Gedanken verbindenden Ethik ausgebaut worden.

Bei der Auflösung des altkirchlichen Entwurfes der Theologie wurde besonders diese kirchliche exklusive Abschließung der christlichen Alleinwahrheit und die ihr als Folie dienende Erbsündenlehre von einer Gesamtanschauung aus bekämpft, die das Christentum mit den andern Religionen auf einen allgemeinen Begriff brachte und erst von dem allgemeinen „Wesen der Religion" aus die besondere Stellung und Würde des Christentums festzustellen unternahm. Die so sich erhebende Theologie des Deismus hat von hier aus eine neue Apologetik konstruirt, die aber doch von dem Banne des altkirchlichen Musters und von den ererbten antiken Begriffen einer natürlichen Religion und eines natürlichen Sittengesetzes sich nicht zu lösen vermochte. So hat die Apologetik des radikalen, aber am Christentum selbst festhaltenden Deismus die Identität des Christentums mit der natürlichen Religion und dem natürlichen Sittengesetz zum Angelpunkt gemacht, womit der Erlösungsgedanke freilich stark zurückgedrängt und auf eine besondere vorsehungsmäßige göttliche Veranstaltung dieser Identität reducirt oder gar auf die erhebende Kraft des abstrakten

Ideals beschränkt war. Der konservativere Zweig hat diesen Gedanken noch ergänzt durch den Begriff einer besonders verherrlichten und legitimirenden Introduktion und der Hinzufügung von besonderen göttlichen Gnadenhilfen, womit freilich der Erlösungsgedanke auch verblaßt, aber doch die Anlehnung an die alte Apologetik, die Unterscheidung einer erlösten und unerlösten, sittlich kräftigen und sittlich unkräftigen Welt, behauptet war. Diese Gedanken hat dann Schleiermacher in sein ganz andersartiges, religionsphilosophisch-evolutionistisches System aufgenommen, indem er das Christentum als die erlösende Aktualisirung des Wesens der Religion beschrieb und dabei die Erlösung allerdings mit einer ganz neuen Wendung rein psychologischer Anschauung der Religion aus der Mitteilung des Gottesglaubens durch Jesus an seine Gläubigen, aus der ergreifenden und erhebenden Macht der Anschauung einer vollendeten religiösen Kraft, ableitete.

Auf diesem Wege ist Herrmann Schleiermacher gefolgt, nur daß er den ganzen historisch-evolutionistischen Unterbau wieder beseitigte und diese Erlösung nicht aus der höchsten Offenbarung des Glaubens, sondern aus der ersten und einzigen zum natürlichen Sittengesetz hinzutretenden Offenbarung desselben ableitete. Es ist deutlich, wie hierin die moderne psychologische Anschauung den kirchlichen Erlösungsgedanken beseitigt hat und wie doch in dieser Apologetik die Folge- und Begleitsätze der kirchlichen Apologetik stehen geblieben sind. Nur aus der Beibehaltung dieser Apologetik stammt die befremdliche Behauptung, daß die christliche Ethik die Hinzufügung der Erlösungskräfte zum natürlichen Sittengesetz sei, während in Wahrheit Herrmanns Anschauung die Erlösung aus dem Glauben an Gott psychologisch ableitet als die Erhöhung der sittlichen Kräfte, die aus dem Glauben an den lebendigen Gott und seine sündenvergebende Gnade stammt. Diese Auffassung bedarf nur einer kleinen Veränderung um das Charakteristische der christlichen Ethik in dem spezifisch christlichen Gottesglauben und dem hierin eröffneten objektiven Zweck zu finden und erst hieraus die hievon ausgehende versöhnende, Mut und Freudigkeit verleihende Kraft abzuleiten. Hiemit kann dann auch das Wesen der Erlösung voller gefaßt werden, sie ist nicht

bloß die fertige und bereits wirkende d. h. die rein ethische der Erhöhung der Kräfte, sondern das Angeld der kommenden eigentlichen Erlösung, die nicht bloß ein ethisches, sondern ein metaphysisches Ereignis sein wird. Und von hier aus kann dann schließlich das Ganze des Christentums in die Entwickelung des religiös-ethischen Gedankens überhaupt eingestellt werden, um an Stelle der künstlichen Nachbildung der kirchlichen Apologetik eine geschichtsphilosophische, von der Entwicklungsgeschichte des Geistes aus gewonnene zu stellen.

Mitunter scheint es auch, als ob Herrmann einer derartigen Betrachtung nicht ganz abgeneigt wäre, und als ob er das Ganze der christlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit im Zusammenhang der Entwickelung des Geistes überhaupt sähe und seine Apologetik darauf beschränkte zu sagen, daß „uns durch Jesus selbst und durch die Menschen, die er an sich fesselt, diese Offenbarung Gottes deutlicher wird als durch alles andere, was uns sonst in der Welt begegnet", und daß „wir dementsprechend auch verpflichtet sind, die höhere Kraft, die wir empfangen haben, zu beweisen" (S. 120). Diese Comparative heben m. E. die Herrmann'sche Apologetik auf und bedeuten eine einfache, und schlichte geschichtsphilosophische Anschauung, die in der christlichen Ethik mit dem christlichen Gottesglauben auch die vergleichsweise höchsten Aufgaben und höchsten Kräfte erkennt und darin die innerlich reichste Ethik unter all den verschiedenen Offenbarungen des sittlichen Geistes.

IV.[1]

Dieser Reichtum bedeutet freilich auch einen Reichtum an inneren Spannungen, und so bleibt die vierte und schwierigste Hauptfrage: wie das aus dem objektiven religiösen Zweck des Christentums erfolgende Handeln sich zu dem von den

---

1) Vgl. Söderblom, Die Religion und die sociale Entwickelung 1898; Rade, Theologische Randglossen zu Naumanns Demokratie und Kaisertum. Jg. X dieser Zeitschrift; Overbeck, Die Christlichkeit unserer heutigen Theologie 1875, und meine Abhandlung „Die Christl. Weltanschauung u. s. w.", Jg. IV d. Z. S. 167—198, sowie meine Anzeige von Köstlins „Ethik" Gött. Gel. Anz. 1899, S. 841—848.

innerweltlichen Zwecken aus geleiteten verhalte, und wie hierbei ein einheitliches Handeln überhaupt zu Stande kommen könne?

Die bisherige Betrachtung setzt uns in den Stand, auch hier die entscheidende Erkenntnis an die Spitze zu stellen: Das Problem liegt in dem inhaltlichen Charakter der objektiven Zwecke, ist ein Problem der objektiven Sittlichkeit und von der subjektiven aus nicht zu lösen. Der Gedanke der Autonomie hilft nichts zu seiner Lösung, und auch die patriarchalische Kategorie des Berufes bringt uns keinen Schritt vorwärts. Es handelt sich um ein Verhältnis objektiver Zwecke, die als Objekte zusammengedacht und zu möglichster Einheit gebracht werden müssen. Dabei liegt aber dann die Schwierigkeit darin, daß die innerweltlichen Zwecke sittliche Zwecke von dem ganzen strengen Charakter sittlicher Werte sind, Zwecke für sich selbst und notwendig um ihrer selbst willen auch bei Aufopferung des natürlichen Glückes, daß sie aber in der Welt liegen und an historischen Gebilden haften, die, aus der physischen und psychischen Naturanlage hervorgehend, den irdischen Horizont beherrschen, während der überweltliche Zweck seine Herrschaft mit keinem andern teilen kann. Diese Sachlage hat von Beginn einer in der Welt sich einrichtenden christlichen Ethik bestanden und in der ältesten Christenheit schwere Krisen hervorgerufen. Die Kämpfe des Montanismus und das Widerstreben gegen die Wissenschaft sind die deutlichsten Anzeichen dieser Krisen. Dann aber hat sich ein Kompromiß gebildet, der bis auf die Entstehung der freien modernen nationalen Kulturen vorgehalten hat. Seitdem aber ist teils in der Wirkung der von kirchlicher Bevormundung befreiten Antike, teils aus eigenen und originalen Kämpfen die moderne Gesittung entsprungen, deren Wesen es ist, neben dem religiösen Zweck die Selbstzwecklichkeit der innerweltlichen Zwecke zu behaupten, und die darin ihren Reichtum, ihre Macht und Freiheit, aber auch ihre schmerzlichen inneren Spannungen und schwierigen Probleme hat. Eben deshalb werden heute auch alle diese Güter nicht mehr von der christlichen Ethik abgeleitet, oder von ihr als einfach aus der lex naturae kanonisch abgeleitet vorausgesetzt, sondern sind sie alle Gegenstand ihrer eigenen umfangreichen Wissenschaften, die, auf Psychologie und Geschichte be-

gründet, ihre Entstehung, ihre Entwickelung und ihre sittliche Bedeutung selbständig untersuchen. Die christliche Ethik findet sie als selbständige Zwecke von eigener Logik und selbstmächtiger Herrschaft über die Wirklichkeit, zugleich als Gegenstände eigener Wissenschaften vor und hat ihnen gegenüber nur die Möglichkeit einer Auseinandersetzung und Regulirung, aber nicht die einer selbständig von ihr ausgehenden Konstruktion.

Deshalb ist die katholische Lösung des Problems unmöglich, die diese Zwecke und ihren Träger, den Staat, aus dem Naturrecht ableitet und durch die Identificirung der lex naturae und des Sittengesetzes Christi diese Bestimmungen indirekt als christlich erweist, wobei sie doch die Entwicklung des Naturrechts als durch die Sünde bedingt und in die Formen des Staates, des Rechts und des Eigentums gedrängt betrachtet, so daß eine beständige Regulirung dieser durch die Sünde modificirten Hervorbringungen des Naturrechtes der Kirche obliegt. So sind die natürlichen Zwecke nach Bedarf bald in ihrer Selbstzwecklichkeit anerkannt, bald der höheren mystischen und transszendenten Ethik der Kirche untergeordnet. Es ist die Sittlichkeit einer kirchlichen Weltkultur, die die Regulirung des Kompromisses in die Hand der kirchlichen Autorität legt. Ebensowenig aber ist die lutherische Lösung möglich, die die Zwecksetzungen der innerweltlichen Kultur als einfache Folge der Schöpfungsordnung hinnimmt, welche zwar gut sind, weil sie von Gott stammen, die aber ohne jede Anerkennung eines ihnen zukommenden inneren Selbstzweckes lediglich als gottgesetzte Daseinsformen gesetzt sind, in die der Fromme bald dankbar, bald leidend und duldend sich ergiebt. In ihrer Zusammenfassung im Staate leisten sie der christlichen Sittlichkeit die Dienste einer disciplina externa und einer philosophischen Reue, im übrigen wird die Handhabung von der Obrigkeit, der Hüterin utriusque tabulae, in einem den kirchlichen Anforderungen konformen Sinne garantirt. Es ist die Sittlichkeit des konfessionellen Kleinstaates. Damit ist aber auch die harmonische Lösung überhaupt als undurchführbar erkannt, wie schon aus der Analyse der von Herrmann getroffenen Bestimmungen hervorgeht, und wie das Gleiche an Schleiermachers christlicher Sitte sich hätte zeigen lassen. Es zeigt sich

hier überall, daß es schlechterdings unmöglich ist, diese Zwecksetzungen als Naturformen des Daseins zu behandeln. Wie in der christlichen Sittlichkeit das Obwalten eines objektiven religiösen Zweckes zu erkennen ist, so sind in diesen Kulturzwecken unumwunden objektive innerweltliche sittliche Zwecke anzuerkennen, und das Problem dreht sich um die Frage, wie die spezifisch religiösen Abzweckungen der Sittlichkeit zu den innerweltlichen Abzweckungen sich verhalten, ein Problem, das im Christentum nur in seiner schärfsten und tiefsten Fassung erscheint, das aber ein allgemeines ist und überall entsteht, wo eine individuelle und mystische Werte setzende und damit zum Dualismus neigende Frömmigkeit den im praktischen Leben erwachsenen innerweltlichen Zwecksetzungen begegnet. Das gleiche Problem ist ja schon das Grundproblem von Platons Politeia.

Das Problem ist m. E. überhaupt nur annähernd zu lösen und bedeutet eines der großen immer offen bleibenden Lebensrätsel. Eine annähernde Lösung aber ist möglich bei entschlossener Anerkennung der Thatsache, daß die moderne Welt mit ihrer Bewegung zwischen dem alles in sich verzehrenden religiösen Zweck und den innerweltlichen freien sittlichen Kulturzwecken, die sich als Humanität und Staatsgesinnung darstellen, einen neuen Typus des sittlichen Lebens bedeutet, der so noch nicht da war, und der mit seinen besonderen Verhältnissen eine besondere Arbeit verlangt. Hier an diesem Punkte liegt die eigentliche Krisis des modernen Christentums, neben der die dogmatischen Liberalismen nicht allzu bedeutend sind oder von der sie lediglich die Reflexe sind, die in die konservative Dogmatik ebenso eingedrungen ist wie in die liberale. Neben der aus dem Evangelium genährten Frömmigkeit Luthers und Bachs steht — um auf Verhältnisse der deutschen Kultur uns zu beschränken — die Humanität Goethes und die Staatsgesinnung Bismarcks. Es sind die drei großen Hauptrepräsentanten moderner ethischer Kräfte, und man braucht sie nur zu nennen, um sowohl den sittlichen Charakter aller dieser Ideale als die Schwierigkeit ihrer Zusammenordnung zu empfinden. Es ist eine große Thorheit, um deswillen zu meinen, die christliche Ethik sei im Absterben begriffen, um einer lebensfreudigeren innerweltlichen Ethik Platz zu machen. Davor könnten Goethe und Bismarck

warnen, und die Lebensfreudigkeit ist mit der Humanität und Staatsgesinnung nicht gewachsen. Andererseits aber ist es auch ein Irrtum zu glauben, die moderne Ethik der Anerkennung der Kulturzwecke als sittlicher Selbstzwecke sei eine ungläubige Verirrung und ein wieder auszuscheidender fremder Einfluß. Da muß man vergessen, daß alle einflußreichen Helden unsers geistigen Lebens gerade für diese Bewegung gekämpft haben, und daß die spezifisch geistliche und theologische Ethik daneben eine immer kleinlichere Rolle des Nörgelns und Negirens ohne große eigene Gedanken gespielt hat. Soll aber hieraus ein Ausweg gefunden werden, so ist er nur in der grundlegenden Erkenntnis zu finden, die dann freilich an jeder Analyse der großen Haupformationen des sittlichen Geistes sich bewährt, in der Erkenntnis, daß das Sittliche von Hause aus nichts Einheitliches, sondern etwas Vielspältiges ist, daß der Mensch in einer Mehrzahl sittlicher Zwecke heranwächst, deren Vereinheitlichung erst das Problem und nicht der Ausgangspunkt ist, deren Vereinheitlichung zudem immer nur persönlich und individuell verschieden ist und als Durchschnittshaltung sich erst in dem sich ausgleichenden Zusammenhang eines die verschiedenen Seiten ungleich accentuirenden Gesamtlebens finden läßt. Diese Vielspältigkeit aber läßt sich dann noch genauer bestimmen als Polarität zweier im Wesen der Menschen liegenden Pole, von denen die beiden Haupttypen der religiösen und der innerweltlichen Zwecksetzung ausgehen, als Polarität der religiösen und der humanen Sittlichkeit, von denen keine sittlich ohne Schaden zu entbehren ist und die sich doch nicht auf eine gemeinsame Formel bringen lassen. Auf dieser Polarität beruht der Reichtum unsers Lebens und seine Schwierigkeit, aus ihr geht aber auch immer von neuem das heiße Bestreben nach Vereinheitlichung hervor. Das meist mit so bewundernswerter Gemütsruhe verhandelte Thema „Christentum und Humanität" hat hierin sein schweres Problem, und nicht alle haben es so tief empfunden wie Kierkegaard, der für die meisten umsonst geredet hat, sowohl für die Kulturseligen als für die christlichen Kulturfreunde und Kulturfeinde.

Alles kommt darauf an, diese Vereinheitlichung so weit herzustellen als sie möglich ist. Hier ist nun aber *Eines* ohne wei-

teres klar: die Vereinheitlichung wird sich immer von der religiössittlichen Idee aüs herstellen müssen. Freilich giebt es eine Sittlichkeit, die den religiösen Zweck ausscheidet und nur auf die innerweltlichen Zwecke begründet ist, ebendeshalb an Stelle der wirklichen Religion sich mit einem bloßen allgemeinen Idealismus des Glaubens an eine die geistigen Zwecke der Natur überordnende Weltordnung begnügen kann. Das ist die bekannte moderne Humanitätsethik, die, antieudämonistisch und idealistisch, sich doch auf die innerweltlichen Zwecke beschränkt. Aber hier ist einmal die Konkurrenz dieser Zwecke unter sich selbst durchaus nicht erledigt, sondern erst recht ohne Ziel und ohne Maßstab eröffnet, so daß bald eine politische, bald eine sociale, bald eine künstlerische, bald eine wissenschaftliche Ethik mit hartem Gegensatz gegen die andern Zwecksetzungen hervortritt. Bismarck, Goethe, der Socialismus, die spinozistische Ethik des reinen Denkens zeigen solche Gegensätze. Insbesondere aber füllen diese Zwecksetzungen das tiefste sittliche Bedürfen der Menschen erfahrungsgemäß nicht aus. Sie stellen sich uns als Selbstzwecke dar, aber sie enthalten nicht das Letzte, was endgiltig den Trieb nach einem objektiven Werte, nach einem letzten einheitlichen alles befassenden Werte, befriedigt und machen daher entweder oberflächlich in ihrer satten Weltzufriedenheit, womit das sittliche Streben gehemmt und abgebrochen ist, oder resignirt in ihrer Zurückhaltung vor der Frage eines letzten Zweckes bis zur Grenze eines milden Pessimismus, oder unruhig in einem nicht aufhörenden Streben nach höheren Zwecken. Ein erschütterndes Beispiel des letzteren ist Nietzsche, ein nicht minder lehrreiches und aufschreckendes Beispiel der nirgends haften bleibenden Moralskepsis ist Anatole France.

Ganz das Umgekehrte aber ist beim religiösen Zweck der Fall. Er enthält das, was die innerweltlichen Zwecke vermissen lassen. Sind sie auch Selbstzwecke, so sind sie doch eine Mehrheit von Zwecken, haften sie mit ihrem Ausgang von natürlichen Notwendigkeiten und Trieben an dem Vergänglichen und sind sie eben darum nicht letzte, zeitlose, ewige Zwecke. Der religiöse Zweck dagegen entspringt aus dem Verhältnis zu dem Ewigen und Unendlichen, dem allen letzten Sinn erst in sich Enthalten=

den, aus der Sphäre des Unbedingten, Absoluten und Einfachen, in seiner höchsten, christlichen Gestalt aus der Hingabe an einen heiligen lebendigen Gott, der, wie er die Quelle und den Sinn alles geistig-persönlichen Lebens enthält, so auch in der Emporarbeitung der Persönlichkeit zur Gemeinschaft mit seinem Willen ihr die höchste Aufgabe stellt. Aber eben wegen dieses Ausgangs von dem schöpferischen, alles umfassenden Gotteswillen kann der religiöse Zweck nicht bloß die Ersetzung und Beseitigung der innerweltlichen Zwecke bedeuten, die ja doch auch von ihm und seinem Leben stammen, und die daher in diesen höchsten Zweck müssen aufgenommen werden können, wenn anders die Welt zugleich als eine dauernde und unabsehbar nach vor uns sich streckende zu betrachten ist. So muß gerade der christliche Gottesglaube mit seiner positiven Schätzung der von Gott geschaffenen Welt, seinem von Gott ausgehenden Antrieb beständiger Thätigkeit und Arbeit seiner auch von der bloß physischen und menschlichen Hilfe aus zu Gott führenden Liebe es möglich machen, in den absoluten Zweck der Gottesgemeinschaft die innerweltlichen Zwecke aufzunehmen. Er wird zwar den Menschen vor die große Entscheidung stellen, wo er über der Welt die wahre und letzte Wirklichkeit bejahen und den Gegensatz der Zwecke tief empfinden muß, erst wo er den an diesen Zwecken mit ihrem irdischen Horizont noch haftenden letzten Rest von Selbstsucht und natürlicher Liebe des Menschen zu sich selbst überwindet, aber er wird sie dann aufnehmen in seinen Zusammenhang als die Vorschule, an der der Mensch die Brechung des natürlichen Willens und die Hingabe an objektive Werte lernt, als die Uebung, in der er für die Erkenntnis eines letzten überweltlichen Zweckes durch Unterordnung unter ideale, aber nicht letzte Zwecke reift, als die Gaben, für die er Gottes Güte dankt ohne sein Herz an sie zu verlieren, als die großen Vermittelungen, durch die das göttliche Leben in die Welt hineingebildet werden kann, welches für sich allein nur den Glauben an das Ende der Dinge und die Absonderung von der Welt hervorbringen würde und erst durch Erfüllung von Familie, Staat, Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft mit seinem Geiste die dauernde Welt in sich hineinziehen kann. Und eine solche be-

griffliche Betrachtung wird bestätigt durch die Geschichte. Die christliche Sittlichkeit konnte nur entstehen aus einem Boden, wo die innerweltlichen Zwecke nicht mehr befriedigten, aus einem zerstörten Volksleben, und sie hat ihren eigentlichen Entwickelungsboden erst gefunden auf dem Boden der alten Kulturwelt, die bereits von sich aus das Ergebnis der Unzureichendheit der weltlichen Zwecke gefunden hatte. Wo es diese Vorbereitung nicht hatte, ist es zur Fratze geworden oder wartungsbedürftige Pflanzung der Kulturwelt geblieben. Umgekehrt haben thatsächlich die weltlichen Zwecke unter der Einwirkung des Christentums eine neue Gestalt gewonnen, die sie trotz der Herabsetzung ihrer Endgiltigkeit mit einem mächtigeren und tieferen Leben erfüllt hat, als sie vorher besaßen. Die Idee einer in keiner irdischen Bethätigung aufgehenden Persönlichkeit und einer die Menschheit umfassenden, damit alle Naturschranken aufhebenden Persönlichkeitsgemeinschaft hat allen Culturzwecken ihren Stempel aufgeprägt, und wenn sich die moderne Welt zu der einfachen, in der Natur aufgehende Selbstbethätigung des Menschen zurückgesehnt hat, so ist das eine Idealisirung des Altertums, die aus den großen Spannungen und Schmerzen dieser Kämpfe erklärlich genug ist, ohne daß damit wirklich ein höheres Ideal ergriffen wäre.

So entsteht die Aufgabe einer allseitig durchgeführten Einordnung der humanen Zwecke in den christlich-sittlichen. Aber diese Aufgabe geht nicht glatt auf und kann nicht glatt aufgehen. Es bleibt immer eine bloße Vermittelung zwischen den beiden Polen, sie werden nie zur Deckung gebracht, und die wirkliche Sittlichkeit des Lebens oszillirt daher von dem einen zum andern. Der Grund liegt darin, daß die humanen Zwecke niemals aufgehen als einfaches Mittel der überweltlichen, sondern immer zuerst als Selbstzwecke auftreten und erst allmählich hinüberleiten zum höchsten Zwecke, und daß sie dann niemals restlos in ihrer Gestaltung von der christlichen Idee bestimmt werden, sondern im weiten Umfange durch die Notwendigkeiten und Voraussetzungen ihres selbständigen Wesens bedingt bleiben. Sie sind nur in erster Linie Selbstzwecke, die erst als solche erkannt werden müssen, um überhaupt zu ihrer sittlich bildenden Kraft zu kommen und die daher

dem überweltlichen Zweck nur indirekt vorarbeiten können, indem sie die Brechung des sinnlichen Egoismus und der natürlichen Trägkeit bewirken und in ihrer Durchführung über sich selbst hinausweisen. Andrerseits können sie von dem Geiste christlicher Persönlichkeitsschätzung nur soweit regulirt werden, als es ihre eigenen Lebensbedingungen gestatten, die Erfahrung und begriffliche und historische Analyse aus ihrer ursprünglichen selbstzwecklichen Entwickelung feststellen müssen und die die christliche Ethik nur in langsamer Arbeit und wohl niemals völlig auf das Maß des von ihr aus Wünschenswerten eingrenzen kann. So muß die christliche Ethik mit dem Staate und der Gesellschaft den Krieg, den Kampf ums Recht, den Konkurrenzkampf in dem Umfange anerkennen, als er aus dem Wesen dieser Zwecke notwendig folgt, und als er die diesen Zwecken eignenden sittlichen Kräfte hervorzubringen vermag. Sie muß mit der Wissenschaft die Freiheit und Beweglichkeit der Wissenschaft und damit auch die Bedrohung ihrer selbst gewähren lassen und wollen, weil Wissenschaft ohne das keinen Sinn hätte und weil die Kräfte der Wissenschaft nur unter dieser Bedingung ihr wirklich zu Gute kommen können, und sie muß mit der Kunst die Freude an der Sinnlichkeit gewähren lassen und dulden, ohne die auch die geistigste Kunst nicht möglich ist.

Dieser Kompromiß wird sich fernerhin nicht in Form einer seine Linie abstrakt festsetzenden Doktrin, sondern in der praktischen Verteilung des Ueberwiegens bald des einen, bald des andern Zweckes je nach den individuellen und natürlichen Anlagen bekunden, die durch keine ethische Bearbeitung zu vollständiger Gleichheit bestimmt werden können. Je nach der Stärke der natürlichen Anlage oder der Fügung besonderer Lebensschicksale werden die einen Gruppen mehr dem spezifisch religiösen Zweck einseitig sich widmen im geistlichen Beruf, im Missionsberuf, in der Krankenpflege oder im stillen Grüblertum und der Weltentsagung. Die andern werden nach Talent, Neigung und Lebensstellung sich den humanen Zwecken widmen im Dienst des Staates, des Rechts, der Wissenschaft, der Kunst, wobei der Dienst für die Sache sogar oft Unterordnung persönlicher Christlichkeit unter die

Notwendigkeit des Arbeitsgebietes verlangt wie beim Staatsmann. Die herüber und hinübergehenden Einwirkungen gleichen für das Ganze die Einseitigkeiten aus und halten jede Gruppe unter der Einwirkung der andern. Ferner wird auch im Einzelleben der Compromiß keine Doktrin, sondern eine Verteilung auf die Stufen der Lebensentwickelung sein. Die Jugend, die der Bewältigung der ersten und dringendsten Aufgaben des irdischen Daseins zugewendet und deren Sinn noch auf die Kraft und die Selbstzwecklichkeit des eben eröffneten weltlichen Lebens gerichtet ist, wird in der Regel von den Jahren der Reife ab ihre sittliche Begeisterung auf die humanen Güter richten und sich an ihnen bilden; das schließt nicht ernste Christlichkeit aus, aber die Christlichkeit wird meistens eine noch unerschlossene und in ihrer Tiefe noch unverstandene sein. Das Alter, das in Familiengründung, Staatsdienst, Berufsarbeit und mannigfacher Bemühung um die Güter der Humanität seine irdische Aufgabe gethan hat, wird erst das Ziel weiter hinausrücken und sich den Tiefen persönlichen Lebens zuwenden, für die alles bisherige nur Vorschule gewesen ist. Es ist mit Recht oft genug hervorgehoben worden, daß für die meisten Menschen zu wirklicher Christlichkeit ein gewisses Maß von Alter und Erfahrung gehöre. Der Grund davon liegt in dem eben Ausgeführten. Diejenigen aber, welche an leitenden Stellen auf die Gestaltung der praktischen Sittlichkeit Einfluß ausüben wollen oder müssen oder in theoretischer Arbeit die Richtlinien christlicher Sittlichkeit entwerfen wollen, können nichts anderes thun als den Spielraum für beide Formen derart offen lassen, daß sich aus ihnen immerdar mit möglichster Leichtigkeit die christlich-sittliche Vertiefung der humanen Zwecke und die Humanisirung des christlichen Zweckes ergebe, daß das Leben innerhalb der Kulturzwecke zugleich ein Gottesdienst sein könne und daß der Gottesdienst zugleich die Welt verkläre. Eine abstrakte Norm werden aber auch sie nicht aufstellen können, sie werden den Compromiß-Charakter solcher Ethik nicht leugnen dürfen und werden auf eine Einheit und Lösung der Aufgabe hinweisen müssen, die unsern Augen und unserer Erfahrung verborgen ist.

Dies ist jedenfalls der thatsächliche Zustand unseres Lebens,

eine thatsächliche, im Zwang der Dinge begründete Notwendigkeit. Aber diese Notwendgkeit darf nicht damit in ihrem Charakter verkannt werden, daß sie etwa auf die Sünde und damit auf sündige Verderbung und Verselbständigung der Kulturzwecke zurückgeführt wird. Der Dualismus ist nicht durch die Sünde verursacht; das ist ein bequemer Ausweg der katholischen Ethik. Er ist tief in der metaphysischen Konstitution des Menschen begründet, die ihn zwischen die vergängliche und ewige Welt stellt. Der Gegensatz der ethischen Motive ist nur eine Erscheinung des allgemeinen Gegensatzes, der in der Doppelstellung des Menschen zwischen dem Endlich-Sinnlichen und dem Unendlich-Uebersinnlichen liegt, und der nur im Werden der Geschichte und dem Werden des Individuums überwunden werden kann. Die humane Sittlichkeit ist die erste Stufe der Versittlichung, indem sie die natürlich-mitgebrachte Lage und die sinnliche Bestimmtheit durchbricht und eine auf höhere, objektiv wertvolle Motive begründete Lebensgestaltung herbeiführt. Aber diese immanente Bethätigung bleibt doch mit einem Maße von Vergänglichkeit und einem Rest von Selbstsucht behaftet, wie das in der Welt, wo nur ein Selbst am andern sich mißt und auch die höchsten Güter an die Selbstliebe der Menschheit zu sich selbst gebunden bleiben, nicht anders sein kann, und trägt angesichts der Vielheit und Vergänglichkeit ihrer Zwecke das Gefühl der Unbefriedigtheit und Vergänglichkeit in sich. So richtet sich der gereifte sittliche Wille mit völliger Veränderung des Horizontes auf die bleibende und ewige Geltung vor Gott und die Seligkeit der Gottinnigkeit und erkennt in der humanen Sittlichkeit die Vorstufe, die ihm nur in der Zeit der ersten Kraftentfaltung und Lebensgründung als endgiltiger Selbstzweck erschien und in deren Neigung zum Selbstgenuß er einen Rest der natürlichen Selbstsucht erkennt. Von diesen Erfahrungen gehen dann wieder aktive Antriebe der Lebensgestaltung aus, die Sittlichkeit wendet sich mit freudiger Energie zur Welt zurück, und sucht das Leben und die Ordnungen in ihr, welche die humane Sittlichkeit geschaffen hat, von diesen Gesichtspunkten aus geistig zu durchdringen, um in ihr die wahren sittlichen Werte nach Vermögen darzustellen und die Generationen der Werden-

den und Kämpfenden auf den rechten Weg zu leiten. In alledem freilich werden sie die Doppelheit der Motive empfinden, aber diese Doppelheit wird von ihnen nie theoretisch und nie praktisch überwunden werden. Wie sie einen metaphysischen Grund hat, so kann sie nur eine metaphysische Auflösung finden, und darum steht vor ihr als letzte Lösung der Gedanke eines Lebens jenseits des Todes.

Alles das ist nun aber wiederum mehr ein Widerspruch gegen die von Herrmann angeführten Kategorieen, als gegen seine Auffassung des thatsächlichen Sachverhaltes. Auch hier empfindet Herrmann die Spannung der beiden Motive, und seine Lehre von der Erlaubtheit der humanen Güter ist nichts anderes als die Anerkennung, daß die christliche Sittlichkeit für sich allein das Leben nicht regelt und nicht regeln kann. Ja auch das Oszilliren zwischen den beiden Polen wird von ihm anerkannt: „Diese Zustände der Abwendung von dem natürlichen Leben und der willigen Teilnahme an ihm gehen in der christlichen Sittlichkeit fortwährend in einander über. Wir erleben nie einen Moment, wo beide in der ruhigen Herrschaft der sittlichen Persönlichkeit über ihre Mittel mit einander ausgeglichen wären. Unsere Sittlichkeit ist also rastlose Bewegung und Kampf zweier Verhaltungsweisen, deren Spannung nie ganz aufhört, sondern die eigentümliche Energie des christlichen Lebens ausmacht" (S. 146). Diese Gedanken hätten Herrmann in die Richtung getrieben, die hier angedeutet ist, wenn er nicht die Möglichkeit hiezu durch die Lehre von dem bloß formalen Autonomie-Charakter des Sittlichen sich abgeschnitten hätte — oder was wohl richtiger ist — sich hätte ausdrücklich abschneiden wollen. Daß er das Ziel nicht erreicht hat, spricht nur für die Wahrhaftigkeit und die Kraft seines Wirklichkeitssinnes. Aber die Zeugnisse des letztern wiederum sprechen gegen seine Kategorieen und für die meinigen, wie die Beantwortung der vier Hauptfragen Schritt für Schritt dargethan hat.

Damit sind die Hauptsachen erledigt. Den eigentlichen Abschluß könnte die Untersuchung freilich nur finden durch die positive Entwickelung der eigenen Auffassung. Das aber würde nichts

Geringeres als eine selbständige Darstellung der Ethik erfordern, wozu hier natürlich keine Möglichkeit ist. Es kommt aber gegenwärtig überhaupt nicht sowohl auf neue Gesamtdarstellungen an, als auf Entscheidung prinzipieller Grundfragen, von der aus eine langsame Sammlung und Sichtung des Erfahrungsmaterials richtig geleitet wird. Ich gehe daher hier zum Schlusse nur noch auf einen Grundbegriff ein, dessen Behandlung sich aus den bisherigen Erörterungen von selbst ergiebt, und der doch so überaus schwankend und unsicher bearbeitet wird: auf das Problem des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion überhaupt. Die Voraussetzungen für seine Auflösung sind mit dem Bisherigen unmittelbar gegeben, und auch hier kann die Auflösung eine weitgehende Uebereinstimmung mit Herrmann festhalten, indem sie doch zugleich sehr andersartige Grundbegriffe verwenden muß [1]).

Den Gegnern der religiösen Sittlichkeit pflegt entgegengehalten zu werden, daß ihre eigenen Aufstellungen eine metaphysische Voraussetzung einschließen, die Unterordnung des Physischen unter teleologisch-geistige Ordnungen, die Einordnung des bloß Thatsächlichen in das Notwendige und Absolut-Wertvolle, daß sie also damit selbst der religiösen Beziehung des Sittlichen oder, wie man es zu nennen pflegt, der religiösen Sanktion des Sittlichen nicht entbehren können. Das ist durchaus richtig. Wo man das Sittliche nicht einfach nach dem Prinzip des survival of the fittest als herangezüchtete Nützlichkeitsregeln betrachtet und eben damit das Sittliche als Sittliches aufhebt, da giebt es gar keine andere Möglichkeit, als das Sittliche als einen Ausfluß der idealen Bestimmung der menschlichen Vernunft anzusehen und diese Vernunft auf eine absolute Vernunft zurückzuführen, die die Quelle alles Notwendigen ist. Das aber heißt das Sittliche religiös begründen und sanktioniren. Wohl können die sittlichen Normen sich allerdings behaupten, auch ohne daß man jene Zurückführung bewußt vornimmt, aber sie verlieren damit ihre festen Wurzeln, und jede tiefer gehende Untersuchung über Wesen und Natur des

1) Vgl. Meine Abhandlungen „Atheistische Ethik" Preuß. Jahrb. Bd. 82, Jg. 1895 u. „Zur Abwehr und Berichtigung gegen den Verfasser der „religiösen Liquidation", Deutsche Revue 1896.

Sittlichen wird diese Wurzeln wieder ins Bewußtsein rufen. So hat auch Herrmann mit Recht gezeigt, wie gerade der formale Charakter des Sittlichen als Gesetz einer apriorischen, formalen Notwendigkeit des Absolut-Wertvollen metaphysische Voraussetzungen implicirt. Aber das ist nur Eine Beziehung des Sittlichen auf das Religiöse und nicht die wichtigste, wenn sie auch für Viele zur Rettung einer religiösen Weltanschauung wichtig genug werden kann. Es ist nur die Vergegenwärtigung der metaphysischen Voraussetzungen, der immanenten Möglichkeitsbedingungen des Sittlichen, wobei das Sittliche in seinem aller-allgemeinsten Sinn als bloße Form der Entgegensetzung des Notwendig-Wertvollen gegen das Naturhaft-Thatsächliche betrachtet und von jeder konkreten Gestaltung und Anordnung des Sittlichen noch abstrahirt ist, oder es ist die religiöse Empfindung, die jedem beim Anblick der großen, das Individuum überragenden kosmischen Ordnungen entsteht, als flüchtige religiöse Stimmung oder als unbestimmtes Gefühl, und die gar nicht zu vergleichen ist mit der Macht des religiösen Lebens, die aus dem Zusammenhang der positiven Religion und eines in ihr eröffneten Bezuges auf das innere Wesen und Leben jener Weltordnung im göttlichen Geiste stammt [1]). Wo das Sittliche unter dem Einfluß der Religion in diesem Sinn steht, da erfährt es nun aber zu dem allgemeinen formalen Notwendigkeitscharakter hinzu noch eine Bestimmung durch objektive religiöse Güter und Lebensinhalte, die ihm erst die ganz bestimmte spezifisch-religiöse Gestalt giebt. Dies aber ist die andere und wichtigere Seite des Problems. Die Funktion der Religion in Bezug auf das Sittliche ist keineswegs bloß die Darlegung oder Hinzufügung einer Autorität und Garantie, vielmehr werden durch die Verbindung mit ihr bestimmte Verhältnisse zur Gottheit die Hauptgebote und die Hauptgüter. Auch das hat Herrmann empfunden und in der Ablösung des christlichen Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion von dem Kantischen Garantie- und Sanktionsverhältnis, das die religiösen Postulate im Verhältnis zum kategori-

1) Vgl. Meine „Selbständigkeit der Religion" Jg. V dieser Zeitschrift S. 419—422.

schen Imperativ darbieten, eindrucksvoll und mit tiefer Empfindung für die religiöse Sittlichkeit zum Ausdruck gebracht. Aber er hat das, bei der Leugnung eines objektiven religiösen Gutes und bei der prinzipiellen Auffassung des Gottesglaubens als der erst durch Jesus gesicherten Hinzufügung der göttlichen Garantie und Sanktion, nur mit Mühe aus seinen widerstrebenden Kategorieen herausgequält und daher nicht im vollen Umfang und der vollen Bedeutung ausführen können. Aus der bloßen absolut einzigartigen Sicherung des Gottesglaubens durch Jesus und der mit ihm zum Gedanken des formalen Sittlichen hinzugefügten religiösen Begründung und Kraft ist die christlich-religiöse Sittlichkeit nicht zu gewinnen, sondern nur ein mühsamer Rest apologetischer Sonderstellung des Christentums. Werden aber diese beirrenden Ansätze weggelassen, dann wird auch sofort deutlich, daß die besondere religiöse Sittlichkeit, wie sie nicht lediglich durch die von Jesus bewirkte Vergewisserung zu Stande kommt, sondern durch die inhaltliche Wirkung des religiösen Zweckes auf die menschliche Seele, so auch nicht dem Christentum allein eignet, sondern in der Religionsgeschichte überall mit der Herausbildung und Vertiefung des religiösen Gedankens zu dem Begriff eines überweltlichen Gutes und Lebens sich erhebt. Die Hauptfrage wird daher die nach der Beurteilung der verschiedenen Arten und Stufen der Verbindung des Religiösen und Sittlichen zu einer überweltlich motivirten Lebensführung, und die ethische Bedeutung des Christentums läßt sich nur in diesem größeren Zusammenhange feststellen. Es kommt darauf an, im Zusammenhang einer religionsgeschichtlich-geschichtsphilosophischen Betrachtung die christliche Sittlichkeit als die höchste der aus innerer, inhaltlicher Verbindung von Religion und Sittlichkeit stammenden Formationen der Ethik zu begreifen, in der Immanentes und Transzendentes, innerweltliche und überweltliche Zwecke dasjenige Gleichgewicht finden, das bei der widerspruchsvollen irdischen Doppelstellung des Menschen überhaupt möglich ist.

Damit lenkt die Untersuchung in die Bahnen ein, die meine übrigen Arbeiten gehen. Es ist daher eine weitere Verfolgung nicht nötig. Ich benütze nur die Gelegenheit hervorzuheben, daß

diese Untersuchungen gerade immer besonders durch derartige ethische Erwägungen bestimmt sind, und daß m. E. die Ethik noch mehr nötigt als die Religionswissenschaft, derartige Bahnen zu suchen. Aber auch wenn man solche Wege für prinzipiell richtiger hält, wird man der Herrmann'schen Arbeit zu tiefstem Danke verpflichtet bleiben. Denn sie läßt sich in ihren Hauptpunkten in eine derartige andersartige Gesamtauffassung hinübernehmen, wenn die Herrmann'sche Apologetik abgestreift wird, und ich bin der letzte, der leugnet, daß der so herübergenommene Ertrag der Arbeit Herrmanns vielleicht das innerlich Beste an einer solchen Gesamtanschauung sein würde.

Harnacks „Wesen des Christentums“ eine Bestreitung oder eine Verteidigung des christlichen Glaubens?

von

Erich Foerster.

Harnacks Wesen des Christentums hat ein mehr als gewöhnliches Aufsehen erregt. Es steht nun schon im zweiten Jahre auf der Tagesordnung des kirchlichen Lebens und im Mittelpunkte der theologischen Diskussion. Zahllose Referate und Resolutionen haben ihr Votum darüber abgegeben; sogar in den amtlichen Verhandlungen der Synoden hat man dazu Stellung genommen. Aber auch wer um kirchliche und pastorale Konferenzen sich nicht kümmert, und wer selbst von der theologischen und untheologischen litterarischen Kritik an dem Buch nicht Notiz nehmen will, kann doch an dem Buche selbst nicht vorbei. Denn das Eine steht fest: es ist in seltenem Maße gelesen worden, es ist in die Gemeinde gedrungen, wie es nur wenigen Büchern von Theologen geglückt ist. In deutscher Sprache sind bis jetzt über 25000 Exemplare abgesetzt; es ist außerdem bereits ins Dänische, Englische und Schwedische übersetzt worden. Es ist bei Hoch und Niedrig gelesen. Es war das letzte Buch, mit dem sich die schon totkranke Kaiserin Friedrich beschäftigte, und es hat auch andre Mitglieder unseres Kaiserhauses gefesselt. Aber ich weiß auch von einem galizischen Schulmeister, der mir selbst seine dürftige Lage so geschildert hat, in der einen Hand halte er die Gerte, mit der er

sein bischen Vieh auf der Weide hütet, und in der andern — Harnacks Wesen des Christentums. Und ich will noch etwas aus einem andern Briefe mitteilen. „Ich sende Ihnen, schreibt der Verfasser, zwei Beiträge für Ihr Referat über die Aufnahme des Buches in der Presse[1]) aus katholischer Feder, bezw. zwei populäre Feuilletons in bekannten, ausgesprochen katholischen Tageblättern ...... Hat doch mein Sohn als Reserveoffizier selbst 11 Exemplare für seine Kameraden bestellen können. Auch in diesem Kreise hat Harnacks Buch gezündet. Ich als Katholik hatte Freude, ist es doch auch ein durch Christus vermittelter Verkehr der Seele mit Gott, der hierdurch bei inhaltlosen Menschen angeregt worden war, jenes innere Verhältnis, das uns Christen allen als lebendiges Feuer innewohnen soll. Daß fanatische Katholiken und orthodoxe Pietisten gegen Harnack so leidenschaftlich losgehen, thut mir leid, aber Gott sei Dank, alle Katholiken sind doch noch nicht jene seelischen Leichen. Ich für meine Person habe Professor Harnacks Werke immer mit freudigem Interesse gelesen, und so auch viele andre meiner Kollegen." Daß der Briefschreiber Katholik ist, hat er selbst erwähnt; ich füge hinzu, daß er Jurist und in kirchlicher Stellung ist. So hat Harnacks Buch Schranken übersprungen, die sonst unübersteiglich sind, gewiß ein Zeichen für die ihm innewohnende Bedeutung! Gewiß auch ein Zeichen für die Richtigkeit der Beobachtung, die Harnack selbst an den Anfang seiner Vorlesungen stellt: „Das Bemühen um die christliche Religion ist heute lebendiger als früher. Wir dürfen es unsrer Zeit zum Lobe nachsagen, daß sie sich ernstlich mit der Frage nach dem Wesen und Wert des Christentums beschäftigt, und daß heute mehr Suchens und Fragens ist, als vor 30 Jahren"[2]).

Aber — welches Interesse am Christentum findet durch Harnacks Buch Förderung, das polemische oder das apologetische? Aus den Kritiken, die es gefunden hat, treten uns zwei sehr verschiedene Auffassungen entgegen: Die Einen fassen das Buch als ein Seitenstück zu Schleiermachers Reden über die Religion und preisen es als ein Muster der Apologetik. Die Andern stellen es

1) In der Chronik d. Chr. W. 1901, Sp. 305, 321, 339, 351 u. ff.
2) Ich zitiere nach der 1. Auflage, S. 3.

auf eine Stufe mit Strauß' Altem und Neuem Glauben und verdammen es als Angriff auf das, was von Alters her christlicher Glaube gewesen sei, und als den Versuch der Gründung einer neuen Religion, die mit dem alten Christentum kaum noch etwas gemein habe. Die Einen sehen darin eine wirksame Unterstützung in dem Bemühen, das Evangelium dem Geschlecht unsrer Tage teuer und wert zu machen. Die Andern empfinden es als eine Störung der Arbeit der Kirche und als einen Beweis für die Unvereinbarkeit der modernen Theologie mit dem Bedürfnis der Gemeinde.

Ich beabsichtige im Folgenden die Frage nach der Absicht des Buches aufzunehmen. Ich will nicht untersuchen, ob Harnack das Wesen des Christentums richtig dargestellt hat. Und zwar deshalb nicht, weil ich meine, daß es eine beweisbare Antwort auf diese Frage nicht giebt. Denn es giebt nun einmal für uns evangelische Christen keinen objektiv-giltigen, wissenschaftlichen Maßstab, was das Christentum ist. Das Evangelium ist uns durch die Reformation zur Gewissenssache gemacht, und jeder Christ muß es aus seinem Glauben heraus entscheiden, was das Evangelium ist. Was Wunders, daß die Antworten verschieden lauten! Daß, was dem Einen am Evangelium die Hauptsache und des Glaubens Grund ist, einem Andern gar nicht als der Punkt erscheint, an dem sich sein Vertrauen, sein Leben in Gott entzündet. Ist denn das Christentum auch nur zweien unter seinen geschichtlichen Helden identisch gewesen? Ist es nicht dem Ignatius ein andres als dem Augustin? Luther ein andres als dem hl. Franz? Und was wäre erreicht, könnten wir wirklich einige Formeln zimmern, in denen diese ungeheure Mannigfaltigkeit Platz hätte? Wir würden grade das Beste draußen lassen müssen, nämlich eben die Fülle eignen persönlichen Lebens, eigner Weltbeurteilung und Gottesanschauung, zu der es geholfen hat. Man kann deshalb das Christentum nur darstellen in der Form des Zeugnisses, unter Zuhilfenahme von Werturteilen, die in der eignen Lebenserfahrung ihren Ursprung und ihre Begründung haben. Es könnte zwar scheinen, als ob grade Harnack selbst den Anspruch erheben wollte, über diese Grenzen vorzudringen.

Betont er doch, daß er sich seine Aufgabe als rein historische gestellt habe, und daß er eine apologetische Betrachtung ausschließen wolle[1]). Aber Harnack hat eine Vorstellung von der Historie, die die Berechtigung, ja die Verpflichtung zu Werturteilen einschließt. Er behauptet, der Historiker habe „das Wesentliche und Bleibende in den Erscheinungen auch unter spröden Formen zu erkennen, es herauszuheben und verständlich zu machen, denn als Archäologie sei alle Geschichte stumm"[2]). Er erklärt den historischen Sinn, in dem er das Christentum zu verstehen suche, als Betrachtungsweise „mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft und mit der Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist". Gegen diese Auffassung der Historik kann man Einwände erheben, und sie sind erhoben. Man hat behauptet, daß es den Beruf des Historikers überschreite, Werte abzumessen, daß er, wenn er es doch thue, den Anspruch, reines, d. h. allgemeingiltiges Wissen zu produzieren, aufgeben müsse, und daß er auf diese Weise die Aufgaben des Geschichtsforschers und des Theologen vermische. Ich lasse dahingestellt, ob sich diese enge Auffassung vom Wesen der Historik verträgt mit der Art, wie nun einmal von jeher unter Menschen Geschichte geschrieben ist, und ob es auch nur einen Historiker von Ruf je gegeben hat, der sich seinen Beruf so niedrig gesteckt hat. Es ist für unsre Untersuchung gleichgiltig, wie diese Frage nach der richtigen Abgrenzung des wissenschaftlichen Betriebes entschieden wird. Für uns genügt es, festzustellen, daß Harnack in seine Darstellung wollend und bewußt ein persönliches Moment hineingenommen hat, daß er nicht ein Bild an sich vom Christentum zeichnen will (was unmöglich ist), sondern ein Bild, wie es sich von einem ganz bestimmten Standpunkt und für ein in ganz besondrer Weise geschultes Auge darstellt, eben für das eines modernen Historikers. Er bescheidet sich, als solcher absolute Urteile nicht fällen zu können, aber er verzichtet nicht darauf, innerhalb der ungeheuren Fülle relativer Urteile abzustufen und zwar nach dem Judiz, das er sich durch Geschichte und Leben erworben hat.

1) S. 4, Vorwort.
2) Vorwort, S. 4, S. 8.

Harnack verfährt also bei seiner Beschreibung des Christentums analog wie ein Kunstgelehrter bei der Erklärung irgend eines Meisterwerkes. Niemand wird doch von einem solchen verlangen, daß er seine Begeisterung dafür verschweige, wird es ihm verübeln, wenn er seine Liebe und Wertschätzung für das behandelte Bild seinen Lesern mitzuteilen sucht. Im Gegenteil, das würde man ihm verübeln, wenn er eine Schöpfung Dürers oder Rembrandts mit innerer Gleichgültigkeit bespräche. Wir werden vielmehr nur verlangen, daß er uns sein ästhetisches Urteil begründe und daß er vermittels des durch Betrachtung und Studium zahlreicher andrer Bilder erworbenen und verfeinerten Verständnisses uns erkläre, worin die Schönheit gerade dieser Bilder beruht, damit das weniger geschulte Auge nicht etwa an Aeußerlichkeiten hängen bleibe oder gar durch fremdartige Züge abgestoßen werde. Die wissenschaftliche Beurteilung eines Bildes hört nicht auf, Wertbeurteilung zu sein, sondern sie ist nur geklärte, objektivierte und durch Vergleichen gesicherte Wertbeurteilung. Es ist freilich richtig, daß ein solches Urteil nicht im strengsten Sinne des Wortes beweisbar ist, es wird abgegeben unter der Voraussetzung eines bei allen Menschen, oder wenigstens bei denen, die es angeht, gemeinsamen Gefühls für das Schöne. Ohne die Annahme eines solchen gemeinsamen ästhetischen Empfindungsvermögens ist Auseinandersetzung über Kunstwerke unmöglich. Aber eine dem ähnliche Annahme, eine ähnliche Voraussetzung eines gemeinsamen Gefühls ist überhaupt für jede wissenschaftliche Erörterung nicht mathematischer oder physikalischer Art unumgänglich. Indem der Historiker einen Sinn für das Mögliche und Wahrscheinliche, für das Große und Heldenhafte, insonderheit der Religionshistoriker einen Sinn für das voraussetzt, worunter die Menschenseele seufzt und was ihr Frieden bringt, verfährt er nicht unwissenschaftlich, sondern grenzt er nur das Gebiet ab, innerhalb dessen er allein zu gelten beanspruchen kann. Wissenschaftlich ist seine Thätigkeit dann, daß er sich bemüht, dies Gefühl zur Einsicht zu erheben und ihm mittels seines Wissens zur Begründung zu verhelfen.

Was aber kann uns ein so persönlich bedingtes Bild des

Christentums nützen? Nun eben das, was jedes wahrhaftige und lebensvolle Zeugnis von der Größe Jesu Christi wirkt, nämlich, daß es uns Mut macht, es damit ernstlich zu versuchen. Dann werden wir vielleicht in ein ganz andres, hoffentlich besseres, Verständnis des Evangeliums hineinwachsen, wir werden ein Neues und Eignes daran erleben, — aber wir werden allen Grund haben, für die Handreichung dankbar zu sein und zu bleiben, die uns jenes Zeugnis vom Christentum geleistet hat.

Diese Handreichung aber wird um so wirksamer sein, je ähnlicher die geistige Struktur dessen, der sie uns bot, der unsern ist. Es ist zwar ein großer Gewinn der Beschäftigung mit der Vergangenheit, zu erkennen, was Längstgewesenen das Evangelium geboten hat. Lesen wir etwa des Origenes περὶ ἀρχῶν oder des Augustin de civitate Dei oder Luthers Katechismen, so werden wir uns dem Eindruck der Größe des Evangeliums gewiß nicht entziehen können. Aber — ein schwerwiegendes Aber — von diesen Zeugen allen, auch von Luther, sind wir durch eine große Kluft getrennt. Wir sind Menschen von heute, d. h. wir haben eine Anschauung von Natur und Geschichte gewonnen, die ihnen gefehlt hat. Und diese Anschauung ist uns in Fleisch und Blut übergegangen. Sie zu verleugnen, ist unmöglich, denn es wäre Sünde. Daher die bange Frage, die Ungezählten unter den Zeitgenossen die Seele beschwert: Wie verträgt sich grade die Summe von Einsichten und Erkenntnissen, die wir moderne Weltanschauung nennen, mit dem Christentum? Wer uns den Weg zeigt, ohne Verleugnung dessen, was an dieser modernen Weltanschauung echt und probehaltig ist (und das ist natürlich eine Frage für sich, die ohne Bezugnahme auf das Christentum ausgemacht sein will), d. h. ohne Bruch des Gewissens und ohne Untreue gegen die Ueberzeugung, uns zum Evangelium von Christo zu bekennen, und wer uns das selbst vormacht, dessen Zeugnis muß allerdings für uns von ganz besonderem Werte sein. Es wird die Kraft haben, daß wir uns ein Herz fassen, es ihm nachzuthun.

Und hier, meine ich, ist nun der Punkt, wo das besondre Interesse an Harnacks Buch einsetzt. Es sind viele Gegenschriften gegen ihn erschienen, und es ist auch damit nach dem apostolischen

Worte gegangen: Gold, Silber, Edelstein, Holz, Heu, Stoppeln. Aber so sehr dadurch in Einzelheiten die Zeichnung Harnacks korrigiert sein mag, ihre Kritik am Ganzen seiner Darstellung ist deshalb so völlig verfehlt, weil sie alle von ganz andern Voraussetzungen ausgehen. Weder Kähler noch Walther, weder Lemme noch Cremer, haben ein Verständnis für das Problem, das Harnack zu lösen strebt. Sie zeigen uns nur aufs neue, wie sich das Christentum darstellt für jemand, der glaubt, die Fragestellung vom Boden der modernen Weltanschauung ablehnen zu dürfen, oder der diese Fragestellung in ihrem zwingenden Ernst nicht versteht. Auf diesem Standpunkte giebt es die ungeheure Schwierigkeit nicht, gegen die Harnack sich wendet, die: mit beiden Füßen in der Welt der Gegenwart zu stehen und doch dem alten Evangelium die Treue zu bewahren. Sie nehmen sich deshalb auch das Ziel für ihre Schüsse zu niedrig. Warum kämpfen sie gegen Harnack? Grade in dem, worin sie ihn bekämpfen, ist er ja gar nicht eigentlich er selbst, sondern nur Vollstrecker und Gebraucher der Erkenntnisse und Urteile, die an die Namen Lessing, Kant, Darwin, Helmholtz geknüpft sind. Die Verteidigung der Anschauung vom Christentum, die jene vertreten, muß nicht gegenüber Harnack geführt werden, sondern, wenn es ihnen ernst damit ist, gegenüber der modernen Wissenschaft überhaupt. Und wir wollen gewiß lauschen, wo ein solcher Kampf ernst und mit lautern Waffen aufgenommen wird. Aber diesem Kampf aus dem Wege gehen und dann doch einen andern schelten, der von der Voraussetzung ausgeht, daß über diese modernen Erkenntnisse nicht mehr gestritten wird, das erscheint mir als ein im Grunde verfehltes Quid pro quo[1]).

Wie sehr Harnack selbst ein moderner Mensch ist, das beweist jede Seite seines Buchs. Ich will nur daran erinnern, wie gesättigt er mit den Gedanken und Stimmungen Goethes und Car-

1) Der einzige unter Harnacks Gegnern, der diesen Zusammenhang wenigstens ahnt, ist Lasson. Er ist sich ganz bewußt, in Harnack nicht nur einem einzelnen Theologen, sondern der wissenschaftlichen Gesamtrichtung der Zeit entgegenzustehen. Freilich ein titanisches Unterfangen! Aber Anspruch auf Interesse darf es erheben.

lyles ist; viel öfter noch, als ihre Namen zitiert werden, begegnen uns in Harnacks Reden Anklänge an ihre Worte. Und nicht sie allein hat er in sich aufgenommen. David Friedrich Strauß, Schopenhauer und Nietzsche, Tolstoi und Chamberlain, Naumann und Göhre und Bonus: sie alle werden in seinem Buche genannt oder finden doch für ihre Gedankengänge und Empfindungsweise nachfühlendes Verständnis. Aber das Entscheidende, was Harnack zum modernen Menschen stempelt, ist erst ein Andres. Nämlich dies, daß er rückhaltlos die Momente bejaht, die die geistige Eigenart der Menschheit von heute ausmachen, und die aus ihrem Besitz schwerlich je wieder schwinden werden. Er bekennt sich zu der „unerschütterlichen Ueberzeugung, daß, was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, daß es also in diesem Sinne, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhanges, keine Wunder geben kann“[1]). Er teilt den Entwicklungsgedanken und die Einsicht, daß das Universum für unser Erkennen etwas Unendliches ist. Er vertritt das Recht der freien geschichtlichen Kritik und die geschichtliche Bedingtheit alles Menschenwesens. Er empfindet antiintellektualistisch und weiß, daß absolute Urteile dem Verstande nicht abzugewinnen sind. Er ist aufs tiefste bewegt von der sozialen Frage und voll Bedenken gegen die Gesundheit unsrer Kultur. Und er fühlt die tiefe Resignation mit, die mitten in allem Reichtum des modernen Lebens den Menschen oft so schwermütig überkommt.

Das alles spricht Harnack nicht ausdrücklich und ausführlich aus, sondern aus ungezählten einzelnen Seiten seines Buches geht es als etwas Selbstverständliches hervor, daß man heutzutage nicht anders denken und empfinden könne. Er setzt diese Betrachtungsweise der Dinge bei seinen Hörern und Lesern einfach stillschweigend voraus. Das ist es, was Vielen Harnacks Buch so wertvoll gemacht hat, daß sie darin überall der runden Bejahung der Errungenschaften des menschlichen Geistes begegnen, in denen der moderne Mensch nicht eine Schwäche oder Sünde, sondern mit Recht seine Stärke und seinen Vorzug, und wenn er irgend-

1) S. 17.

wie fromm empfindet, die große Gabe Gottes an ihn und an seine Zeit sieht. Dies, daß sie daraus das ernste Gesicht der Gegenwart anschaut, in dessen Zügen soviel von schweren Fragen und ungelösten Aufgaben, aber auch von geleisteter Arbeit und gewonnener Einsicht zu lesen ist; daß hier einer zu ihnen redet, der mit ihnen bei aller Freude an dem errungenen Besitz doch sich bescheidet, daß sein Wissen Stückwerk ist, und daß er nur ein verschwindend kleines Stück von der Kurve der Welt und des Lebens wirklich kennt und versteht.

Damit ist der Hintergrund nachgezeichnet, von dem aus Harnacks Buch verstanden sein will. Aber freilich, das Charakteristische des Buches ist nicht dies, daß es von einem modernen Menschen stammt, sondern daß es die Anschauung eines solchen modernen Menschen wiedergiebt, der nichts andres sein will, als ein Christ, und der der Ueberzeugung ist, daß auch die modernen Menschen, wie überhaupt die Menschen, den Glauben an den Vater Jesu Christi nicht entbehren können, sondern nötiger haben, wie das tägliche Brot.

Will man irgend ein Buch recht verstehen und gerecht würdigen, so muß die erste Frage sein: Was will denn eigentlich der Verfasser? Ich denke, so verfährt jeder billige Kritiker, ja, jeder besonnene Leser. Es ist dies der einzige Weg, sich das Erzeugnis der geistigen Arbeit eines Andern anzueignen, es ist das, wie mir scheint, aber auch die Pflicht des Lesers gegenüber dem Autor. Diese natürliche Pflicht ist aber Harnacks Buch gegenüber nicht immer erfüllt worden. Viele seiner Kritiker haben geglaubt, ignorieren zu dürfen, was Harnack über seine Absicht selbst bekundet, und nur die Resultate ins Auge gefaßt, um darüber ihr Urteil abzugeben. Es ist sogar vorgekommen, daß man seinen Vorlesungen ganz niedrige, ja verächtliche Motive untergeschoben hat. Und dabei spricht es Harnack doch so deutlich wie möglich aus, was ihn zum Halten seiner Vorträge veranlaßt hat. Der Erkenntnis und dem Frieden sollen sie dienen, nicht dem Streit. Er will seinen Hörern helfen, Antwort zu finden auf die Frage: Was ist Religion? Und was soll sie uns sein?, die gleichbedeutend ist mit der andern, ob das Leben einen Sinn hat. Und die

Antwort, zu der er sie führen will, ist diese: Die christliche Religion, nämlich die Gottesliebe und Nächstenliebe, ist es, die dem Leben Sinn giebt[1]). Gewißheit des Gottes, den Jesus Christus seinen Vater genannt hat, ist heute genau so möglich, wie zu allen Zeiten, und sie ist die einzige Auskunft auf das Woher, Wohin und Wozu, bei der der Mensch seine Freiheit und seinen Frieden erhalten kann[2]). Deshalb kann die Verkündigung dieses Gottes gar nicht untergehen, wie sie in allen Verknüpfungen und Verschlingungen der Geschichte in Kraft geblieben ist und sich immer wieder durchringt[3]). Fast in jeder Vorlesung wird die historische Erzählung von dem warmen Ton persönlicher Ueberzeugung durchbrochen: Die christliche Religion ist etwas Hohes, Einfaches und auf einen Punkt Bezogenes, — ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes[4]). Suchen Sie in der ganzen Religionsgeschichte des Volkes Israel, suchen Sie in der Geschichte überhaupt, wo eine Botschaft von Gott und vom Guten so rein und so ernst — denn Reinheit und Ernst gehören zusammen — gewesen ist, wie wir sie hier hören und lesen. Worte thun es nicht, sondern die Kraft der Persönlichkeit, die hinter ihnen steht. Jesu Worte wurden den Jüngern zu Worten des Lebens, zu Samenkörnern, die aufgingen und Frucht trugen[5]). Eine neue Menschheit wider die alte, Gottesmenschen, schuf erst Jesus Christus. Das Reich Gottes, welches zu den Demütigen kommt und sie zu neuen, freudigen Menschen macht, erschließt erst den Sinn und den Zweck des Lebens: so hat es Jesus selbst, so haben es seine Jünger empfunden. Der Sinn des Lebens geht immer nur an einem Ueberweltlichen auf, denn das Ende des natürlichen Daseins ist der Tod. Ein dem Tode verhaftetes Leben aber ist sinnlos; nur durch Sophismen vermag man sich über diese Thatsache hinwegzutäuschen. Hier aber ist das Reich Gottes, das Ewige, in die Zeit eingetreten. „Das ewge Licht geht da herein, giebt der Welt einen neuen Schein". Das ist Jesu Predigt vom Reiche Gottes[6]). Das Evangelium ist überhaupt keine positive Religion, wie die andern, es hat nichts Statutarisches und Partikularistisches,

1) Vorwort S. 4, S. 188. 2) S. 189. 3) S. 187. 4) S. 5. 5) S. 31. 6) S. 40.

es ist also die Religion selbst. Jesus hat die tastenden und stammelnden Versuche der Religion in Kraft gefaßt und zum Abschluß gebracht [1]).

Die Sammlung solcher Aussprüche aus Harnacks Buch ließe sich leichthin vermehren; aber ist es nötig, um die Frage zu beantworten, was er wollte, zerstören oder aufbauen, angreifen oder verteidigen? Kann man wärmer, hinreißender die unvergängliche Herrlichkeit des Evangeliums preisen? Oder soll in den evangelischen Kirchen nur noch das Bekenntnis gelten, das in kirchengesetzlich approbierten Formeln abgelegt wird und antike Farbe trägt?

Diese Tendenz Harnacks ist nun aber nicht nur ein begleitender, sondern der leitende Gedanke seiner ganzen Arbeit. Man kann das schon aus dem Inhaltsverzeichnis entnehmen, denn dieses läßt erkennen, daß Harnack darauf ausgeht, überlieferte oder neu aufgetauchte Auffassungen des Evangeliums zurückzuweisen, in denen er Hindernisse für seine Aufnahme findet. Wir versuchen, diesen leitenden Faden in Harnacks Einzelausführungen nachzuweisen.

Nur im Vorbeigehen will ich erwähnen, wie ernst Harnack sich bemüht, in seinen Zuhörern das Vertrauen zu der Zuverlässigkeit der Ueberlieferung des Urchristentums zu stärken. Freilich, wer eine positive Stellung zur Schrift nur dem zuerkennt, der das vierte Evangelium als von dem Jünger Johannes herrührend ansieht, wird Harnacks Bezweiflung dieses Ursprungs übel vermerken. Aber die wahre Positivität seiner Schriftbeurteilung kommt darin zum Ausdruck, daß er der Ueberzeugung ist: Wir wissen etwas Gewisses und Zuverlässiges von Jesus und von dem Evangelium. In diesem Zusammenhange bespricht er die Wunderfrage [2]), wohlgemerkt in dem Sinne, die aus den vielen Wunderberichten in den Evangelien gegen ihre Glaubwürdigkeit abgeleiteten Bedenken zu entkräften, und mit dem Ergebnis: Wir dürfen uns nicht hinter die evangelischen Wunderberichte verschanzen, um dem Evangelium zu entfliehen. Die Wunderfrage ist

1) S. 41, 45. 2) S. 16 ff.

etwas relativ Gleichgiltiges gegenüber allem andern, was in den Evangelien steht.

Gleichfalls nur in Kürze will ich berühren, wie Harnack auf einen andern Vorwurf gegen das Christentum eingeht und ihn widerlegt. Es ist die oft gehörte Rede, das Christentum habe nichts geleistet. Harnack stellt bei seiner Behandlung des griechischen und römischen Katholizismus obenan die Frage: Was haben sie geleistet, und weist das nach. Und auch die Schilderung des Protestantismus beginnt er mit dem Satz: „Alle unsre Entdeckungen und Erfindungen und unsre Fortschritte in der äußern Kultur besagen nichts gegenüber der Thatsache, daß heute 30 Millionen Deutsche und noch vielmehr Millionen von Christen außerhalb Deutschlands eine Religion haben ohne Priester, ohne Opfer, ohne Gnadenstücke und Zeremonien, — eine geistige Religion"[1]. So lenkt Harnack den Blick auf den positiven Ertrag der Geschichte.

Wichtiger schon ist Folgendes. Er bekämpft die Auffassung, daß das Evangelium in allen Stücken identisch sei mit seiner ersten Form, und er behauptet die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen Schale und Kern, der Herausschälung seines ewig giltigen Inhalts aus einer vergangenen Hülle. Er stellt sich damit in Gegensatz zu zwei Darstellungsweisen des Urchristentums, die in der Sache eins, doch in den Folgerungen daraus weit auseinandergehen. Die Einen nämlich wenden gegen diese Unterscheidung ein, daß das Evangelium so innig mit seiner zeitgeschichtlichen Situation, d. h. mit den Stimmungen und Vorstellungsweisen des Spätjudentums verknüpft sei, daß es überhaupt nur eine Spielart desselben darstelle. Eben daher leiten sie das Bedenken ab, ob nicht die Verbindung mit einem längst überwundnen Welt- und Geschichtsbilde das Evangelium selbst zu einer rein historischen, d. h. aber: vergangnen Größe mache. Die Andern wollen die Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinungsform nicht gelten lassen, weil sie im Gegenteil auch dem Weltbilde des Evangeliums, z. B. den Vorstellungen von Dämonen, Wundern, jüngstem Tag und Weltkatastrophe, ewige Giltigkeit zusprechen, und sich ihnen das Evangelium selbst, davon losgelöst, in ein

1) S. 167.

Nichts zu verflüchtigen scheint. Beide Auffassungen bestreitet Harnack. Die eine, weil sie das Evangelium in allgemeine Zeitvorstellungen auflöst und damit die Eigenart und Kraft des Evangeliums preisgiebt; die andre, weil sie das Evangelium mit einem unerträglichen Ballast beschwert. Kräftig betont er, daß das Evangelium kein Produkt seiner Zeit gewesen sei, sondern etwas für sich, was sich seiner geschichtlichen Umgebung gegenüber behauptet. Ebenso kräftig aber, daß das Evangelium ohne den Koeffizienten seiner Zeit und Umgebung gar nicht gedacht werden könne, wenn es überhaupt ernstlich als eine Thatsache der Geschichte angesehen werden solle, und daß es einfach heiße, die Möglichkeit seines Verständnisses aufheben, wenn man behaupte, es gäbe hier weder Schale noch Kern, weder Wachstum noch Absterben, sondern alles sei gleich wertvoll und alles bleibend[1]. Ich frage nun nicht, ob Harnack diese Unterscheidung in allen Stücken gelungen ist — er giebt selbst zu, daß sie nicht überall leicht und einfach sei —, ich frage nur, ob jemand einen andern Weg weiß, das Evangelium in der Gegenwart zu verkündigen. Wäre der Glaube Jesu und der Apostel nichts als eine Spielart des Spätjudentums, als der religiöse Reflex der politischen und sozialen Verzweiflung eines schon von fremdem Geist zersetzten, absterbenden Volkes, so könnte es unser Glaube doch sicherlich nicht sein. Und wäre die Vorstellung Jesu von Dämonen, vom nahen Weltuntergang, von dem Bau des Universums mit seiner schroffen Scheidung zwischen Oben und Unten, ein Stück seiner Predigt, das sich von seiner Botschaft von dem Vatergott und der Bestimmung der Menschenseele für sein Reich nicht loslößen ließe, so wäre doch die Gefahr sehr dringend, ob wir nicht auch dieser Glauben weigern müßten, denn jene Vorstellungen in uns zu erneuern, ist intellektuell und moralisch unmöglich.

Ich komme nun zu den Hauptsachen. Welches ist der leitende Gedanke in Harnacks Auseinandersetzungen über das Verhältnis des Evangeliums zur Welt, Armut, Rechtsordnung und Kultur? Harnack bestreitet die Identifizierung von Evangelium und Askese, sei es nun daß man darin eine Größe oder eine

1) S. 28 f., 8 f.

Schwäche des Evangeliums sehen will. Er bestreitet die Behauptung, es vertrage sich nicht mit den sozialen Forderungen und Bewegungen der Gegenwart, sei es weil es selbst ein veraltetes soziales Programm habe oder weil es politische und soziale Interessenkämpfe prinzipiell lähme. Es vertrage sich nicht mit den Rechtsordnungen und dem Gedanken des Staates, weil darin Verachtung des irdischen Rechts überhaupt gefordert werde. Und es vertrage sich endlich nicht mit der Freude an der Arbeit und am Fortschritt der Kultur.

Lauter Vorwürfe, die offenbar die Autorität des Evangeliums aufs schwerste gefährden. Denn es ist ja klar: Wir können um des Gewissens willen nicht von der Ueberzeugung los, daß dieses Leben mit seinen Beziehungen zur Familie und zur Menschheit einen positiven Zweck hat, daß unsre Fähigkeiten uns gegeben sind, damit wir sie gebrauchen, und daß diese Erde uns zugewiesen ist, damit wir sie bebauen und beherrschen. Wir können uns dem Ernst der sozialen Frage als einer Frage an unser Gewissen nicht entziehen. Wir preisen es als eine der größesten Errungenschaften der Reformation, daß wir auch im Staat und im menschlichen Recht eine Gabe Gottes zu sehen gelernt haben. Und wir werden mindestens die Pflicht der Kultur, damit aber auch ihren Anspruch auf innere Beteiligung daran nicht geringschätzen dürfen. — Die Abschnitte, in denen sich Harnack mit diesen Einwänden gegen das Evangelium auseinandersetzt, bilden die Glanzstücke seines Buches. Auch wer vieles an dem Buch als Ganzem auszusetzen hat, sollte anerkennen, daß Harnack hiermit den Christen von heute einen unschätzbaren Dienst geleistet hat. Ich habe die Beobachtung gemacht, daß, so oft ich mit Nichttheologen über das Buch sprach, das Gespräch sofort auf diese Partien kam, während die theologischen Kritiker darüber mit ein paar Worten hinwegzugleiten pflegen. Damit beweisen sie aber nur, wie sehr sie außerhalb der Gedankenwelt stehen, in der sich unsre ganze neuere Litteratur bewegt, und diese ist doch immer der zuverlässigste Gradmesser, was eine Zeit und die Menschen darin wirklich beschäftigt. Man muß staunen, wie sehr der Mann, von dessen gelehrter Produktivität Jahr für Jahr neue subtile Untersuchungen auf dem Gebiet des

Altertums der Kirche Zeugnis ablegen, der in Universität und Akademie eine erdrückend große Arbeitslast trägt, zugleich bewandert ist in den Stimmungen und Gedankengängen seiner Zeit, und wie bewegt er durch das Fragen und Ringen der jungen Welt zu seinen Füßen ist. Aber fast noch bewundernswerter an diesen Ausführungen Harnacks ist, wie peinlich er sich bemüht, dem Ernst des Evangeliums ja nichts abzubrechen, und es in seiner charakteristischen Eigenart nicht abzuschwächen. Er ist nicht darauf aus, das Evangelium mit der modernen Kultur zu versöhnen, indem er beide einander annähert, sondern er sucht die Lösung der Probleme vielmehr darin, daß er betont: das Evangelium ist etwas ganz Andres, toto coelo Verschiedenes, schlechterdings über alle Gegensätze und Spannungen von Diesseits und Jenseits, Vernunft und Ekstase, Arbeit und Weltflucht, Jüdischem und Griechischem Erhabenes. In allem kann es regieren, und in keinem irdischen Element ist es eingeschlossen oder notwendig mit ihm verbunden. Es fordert nicht Askese und es verbietet sie nicht, sondern es fordert etwas unendlich Ernsteres, nämlich Selbstverleugnung und Liebe. Es will die sozialen Verhältnisse nicht konservieren, und es enthält kein Programm zu ihrem Umsturz, aber es entbindet die Gesinnung der Brüderlichkeit und steckt das Ziel einer umfassenden Solidarität. Es sanktioniert weder, noch verdammt es das Recht und den Staat, es ächtet nicht, noch vergöttert es Wissenschaft und Kunst, denn es kümmert sich nicht um die Dinge, sondern um die Seelen der Menschen[1]). Die christliche Religion ist kein ethisches oder soziales Arcanum, um alles mögliche zu konservieren und zu bessern. Schon der verwundet sie, der in erster Linie fragt, was sie für die Kultur und den Fortschritt der Menschheit geleistet hat, und danach ihren Wert bestimmen will[2]). Die Welt vergeht, nicht nur mit ihrer Lust, sondern mit ihren Ordnungen und Gütern. Das Evangelium aber bringt ewiges Leben in der Zeit, es hat es mit dem Menschen zu thun, der im Grunde stets derselbe bleibt, mag er sich auf einer auf- oder absteigenden Linie bewegen, mag er in Reichtum sitzen oder in Armut, mag er stark oder schwach sein im

1) S. 74. 2) S. 5.

Geist[1]). Die Kräfte des Evangeliums beziehen sich auf die tiefsten Grundlagen menschlichen Wesens und nur auf sie; lediglich hier setzen sie den Hebel an. Wer daher nicht auf die Wurzeln der Menschheit zurückzugehen vermag, wer sie nicht empfindet und erkennt, der wird das Evangelium nicht verstehen, wird es zu profanieren versuchen oder sich über seine Unbrauchbarkeit beklagen[2]).

Nur mit andrer Anwendung ist es derselbe leitende Gedanke, der Harnacks Auseinandersetzungen über die Christologie und die Kirchenlehre bestimmt hat. Er hat sich über das Motiv derselben ganz deutlich ausgesprochen in dem Satze: Die Verkündigung Jesu ist einfacher, als die Kirchen es wahr haben wollen, einfacher, aber darum auch universaler und ernster. Man kann ihr nicht mit der Ausflucht entrinnen: Ich vermag mich in die Christologie nicht zu schicken, darum ist diese Predigt nicht für mich[3]). Für wie viele aber ist damit der wunde Punkt berührt, für wie viele ist die Christologie der Zaun, der ihnen das Evangelium verbaut. Es handelt sich Harnack also um den Nachweis: auch wenn wir die Christologie, die die ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche geformt haben, und die sie noch immer als den korrekten Ausdruck des evangelischen Glaubens an Christus mit sich trägt, ablehnen — und wir müssen das thun, weil wir eben Deutsche, und nicht Griechen sind, auf den Schultern Kants, und nicht Platos stehen —, so bleibt das Evangelium in seinem Anspruch auf Annahme davon unberührt. Ja noch mehr: es ist überhaupt nicht erforderlich zur Seligkeit, eine Christologie zu haben. Jesus hat etwas ganz andres gebracht und gefordert, als eine Aufklärung über seine Person. „Wie weit entfernt man sich von seinen Gedanken und von seiner Anweisung, wenn man ein christologisches Bekenntnis dem Evangelium voranstellt und lehrt, erst müsse man über Christus richtig denken, dann erst könne man an das Evangelium herantreten! Das ist eine Verkehrung. Kein Vorbau steht vor seiner Predigt, den man erst zu durchschreiten, kein Joch, das man allem zuvor auf sich zu nehmen hätte: die

1) S. 11, 73, 94. 2) S. 79. 3) S. 90.

Gedanken und Zusagen des Evangeliums sind die ersten und sind die letzten; jede Seele ist unmittelbar vor sie gestellt“ [1]).

Was hat man aus diesen Ausführungen Harnacks gemacht! Man hat sogar einen einzelnen Satz herausgerissen und verstümmelt und dann behauptet, Harnack sage, Jesus gehöre nicht in das Evangelium hinein. Wir werden, um Harnack gerecht zu werden, gut thun, uns seinen Gedankengang im Zusammenhange zu vergegenwärtigen [2]).

Harnack geht von der Goetheschen Beobachtung aus, daß in der Geschichte des Christentums nichts einen so abstoßend berühre, wie die Kämpfe um die Christologie. Er behauptet, daß die Antwort auf die Frage, welche Stellung sich Jesus zu seiner Botschaft gegeben habe, und wie er selbst aufgenommen sein wollte, unter Ablehnung aller Spekulationen fremden Ursprungs und retrospektiven Betrachtungen, nur aus seinem Selbstzeugnis geschöpft werden dürfe, sich aber daraus auch schöpfen lasse. Dies Selbstzeugnis untersucht Harnack nun. Er findet darin zunächst zwei Negationen: Es ist Jesus nicht um die Stellung der Menschen zu ihm als Prediger, sondern um die zum Inhalt seiner Lehre zu thun gewesen. Und: Jesus hat sich Gott gegenüber als einen Menschen gewußt. Dann zwei Positionen: Jesus hat von sich selbst bezeugt, daß er der Sohn Gottes und der Messias sei. Was heißt das? Als Sohn Gottes hat er sich in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott gewußt, und zwar darin, daß er seine Erkenntnis Gottes als des Vaters für abschließend und erst durch seine Vermittlung Andern mitteilbar angesehen hat. Wir schauen da in ein Geheimnis. Dies Verhältnis zu Gott hat Jesus für sich allein, das Fragen, wie es zustandegekommen und worauf es beruht, ist ein für allemal vergeblich. Die Frage ist nur die, ob wir diesen Anspruch Jesu auf Einzigartigkeit anerkennen sollen, worin zugleich die Anerkennung liegt, daß er das Ziel und Ende der ganzen Schöpfung ist. Historisch betrachtet heißt das: Ist die Gotteserkenntnis, die Jesus brachte, und die damit verbundene Kraft der Welt- und Lebensüberwindung nur als relativ — Har-

1) S. 93. 2) S. 79—92.

nack sagt: brüchig — und damit als überholt anzusehen? Harnack antwortet mit einem entschiedenen Nein. Und: müssen wir sagen, daß die Kraft, die er seiner Person zutraute, Andern seine Gotteserkenntnis und damit die Gotteskindschaft mitzuteilen, sich als unwirksam erwiesen hat? Ebenso entschieden lautet Harnacks Nein. „Er hat noch keinem seine Stelle abgetreten und giebt noch heute dem Leben der Menschen einen Sinn und das Ziel, er, der Sohn Gottes."

Aber Jesus hat sich auch als den verheißenen Messias erkannt und bezeichnet. Es ist schwieriger zu sagen, was darin liegt. Der Begriff ist uns eben sehr fremdartig. Das aber läßt sich deutlich machen: Indem Jesus diesen Titel auf sich anwandte, deutete er ihn fast in das Gegenteil seiner herkömmlichen Bedeutung um; er füllte ihn mit einem gänzlich neuen Inhalt. Wir können diesen Titel entbehren, aber wir müssen festhalten, was darin zu einem für seine Zeit klaren Ausdruck gelangt ist: die Verbindung zwischen der Botschaft des Evangeliums und der Person ihres Trägers. In welchem Sinne sich Jesus den Messias genannt hat, das fällt also zusammen mit der Frage, in welche Verbindung er selbst sich zu seinem Evangelium gestellt hat. Wir haben hier, sagt Harnack wörtlich, eine negative und positive Antwort zu geben, und damit ja kein Mißverständnis entsteht, numeriert er ausdrücklich die beiden Hälften seiner Antwort, damit nur ja niemand die Hälfte für das Ganze nehme. Aber die Augen seiner Kritiker sind in diesem Punkte gehalten gewesen: sie haben fast immer nur den negativen Teil gelesen. Die Negation lautet so: Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein. Jesus hat verkündigt, daß Gott sich freut über den verlornen Sohn, der Buße thut, und daß der Zöllner im Tempel ihm recht ist. Beide wissen nichts von einer Christologie. Sie wurden selig durch Demut und Buße, und nur dadurch. Die Gnade Gottes wird dem zuteil, der sich zu Gott bekehrt. Dies einzige ist Jesu Forderung, aber es ist zugleich das Schwerste. Die Position lautet, wieder nach Jesu Selbstzeugnis: Er ist der Weg zum Vater und er ist, als der vom Vater Eingesetzte, auch der Richter. Durch

Ihn geht den Mühseligen und Beladenen die Wirklichkeit des väterlichen Gottes auf. „Hat er sich geirrt? Weder die nächste Folgezeit, noch die Geschichte hat ihm unrecht gegeben“. Daraus ergiebt sich nun das abschließende Urteil: „Nicht wie ein Bestandteil gehört er in das Evangelium hinein, sondern er ist die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen und wird noch immer als solche empfunden“.

Das ist Harnacks Darlegung unzerstückelt und unverstümmelt. Kann noch undeutlich sein, was sie besagen will? Harnack unterscheidet ein materiales und ein formales Evangelium, einen Inhalt und seine Erscheinung. Der Inhalt ist der väterliche Gott, die Erscheinung Jesus Christus. Der Glaube an jenen und der Glaube an diesen sind nicht zweierlei, sondern eins: Der Glaube an Jesus Christus ist die Annahme des Inhalts seines Lebens, eben des väterlichen Gottes. Und der Glaube an Gott den Vater ist die praktische Anerkennung Jesu Christi als Sohnes Gottes.

Kann auch zweifelhaft sein, wogegen sich dieses ganze Gedankengefüge richtet? Etwa gegen die Verehrung, die die christliche Gemeinde, voran die Apostel, je und je ihrem Herrn und Meister gezollt hat? Aber des Paulus Verkündigung läßt sich doch auf den kurzen Ausdruck bringen: Ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Jesus Christus, und eben dies ist die Summe dessen, was Harnack vertritt. Und mit Recht ist schon von andrer Seite darauf hingewiesen, daß die Unterscheidung zwischen Gott als Inhalt und Jesus als Mittler des Heils echt reformatorisch ist, und zum Zeugnis dafür auf die Folge der beiden wundervollen Verse Paul Gerhardts aufmerksam gemacht worden: Nun weiß und glaub' ichs feste und: Der Grund, drauf ich mich gründe. Oder will Harnack uns verwehren, daß wir predigen Jesum Christum den Gekreuzigten? Will er, daß auf den Kanzeln von der Person Jesu geschwiegen und an deren Stelle die Idee der Gotteskindschaft gesetzt werde? Will er das Evangelium in eine Lehre verwandeln, oder doch nur Worte gelten lassen, losgelöst von der Persönlichkeit, die sie gesprochen hat? Aber — wie macht er es denn selbst, wenn er es unternimmt, das Wesen des Christentums darzustellen? Er redet von Jesus. Er stellt

an die Spitze eine Charakteristik seiner Predigtweise, die von selbst zu einer Charakteristik seines innern Lebens wird. Er betont: das Christentum ist Jesus Christus und sein Evangelium[1]). Ihm sind die Worte Jesu grade als Spiegelbild seiner Person teuer: „Hinter jedem Spruch steht er selbst. Durch die Jahrhunderte hindurch reden sie zu uns mit der Frische der Gegenwart. Hier bewahrheitet sich das tiefe Wort wirklich: Sprich, daß ich Dich sehe" [2]). Er schärft es dementsprechend immer aufs neue ein, das Große, das Neue am Evangelium sei die Kraft der Persönlichkeit, womit es verkündigt sei[3]). Er faßt zusammen, es sei der christlichen Religion wesentlich, daß der Stifter nicht über seiner Botschaft, die Botschaft nicht über dem Stifter vergessen wird[4]).

Nein, Harnacks Tendenz ist eine ganz andre: Er will jenem seelengefährlichen Irrtum die Wurzel abgraben, als ob zur Errettung die Zustimmung zu irgend einer Lehre oder Erzählung über Christus erforderlich sei, — jenem Irrtum, der in der That die Schlichtheit und die Größe des Evangeliums verwundet, und das Thor zum Himmelreich wieder sperrt, das Jesus seinen Brüdern aufgethan hat. Harnack ist der Glaube an Jesus Christus nicht Bedingung, sondern Aneignung des Heils. Er verkündigt ihn nicht als Wall und Mauer vor Gott, sondern als den Zugang zu Ihm und als Seine Offenbarung. Ihm ist Christus nicht eine Aufgabe für den Glauben, sondern ganz und gar Gabe Gottes, Verwirklichung seiner Gnade. Er ist nicht Gesetz, sondern Evangelium.

Es wird nun nicht mehr vieler Worte bedürfen, um Harnacks Ausführungen über Tod und Auferstehung Jesu recht zu würdigen. Denn das Interesse, das ihn dabei leitet, ist dasselbe, das wir uns eben verdeutlicht haben. Er bekämpft den Irrtum, als sei die Zustimmung zu der Satisfaktionstheorie oder die Annahme eines sinnlichen Wunders bei der Auferstehung, d. h. der Wiederbelebung eines erstorbenen Leibes von Fleisch und Blut, ein wesentliches Stück des christlichen Glaubens. Ich mache dabei auf eins besonders aufmerksam. Wenn man sich vergegenwärtigt,

1) S. 6. 2) S. 33. 3) S. 31. 4) S. 187.

wie scharf innerhalb der neuern protestantischen Theologie die Satisfaktionstheorie aus Gründen wie der christlichen Gotteserkenntnis so der Vernunft bekämpft ist, so muß man erstaunt sein, nicht, daß Harnack diese Theorie ablehnt, sondern wie innig er mit ihren Motiven empfindet und wie klar er ihren religiösen und ethischen Gehalt zur Anschauung und zur Geltung zu bringen bedacht ist. Und nun die Auferstehung. Wenn Harnack einmal sagt, es sei an einzelnen Punkten schwierig, Bleibendes und Vergängliches, Historisches und Prinzipielles im Evangelium[1] zu scheiden, so hat er gewiß vor allem diesen Punkt im Auge gehabt. Ich beneide die Kritiker nicht, die hier alles auf handfeste Formeln und scharfe Begriffe bringen können. Man argumentiert so gerne mit einer biblischen Vorstellung von der Auferstehung. Aber giebt es denn eine solche? Kreuzen sich nicht vielmehr die widersprechendsten Vorstellungen von dem Unsagbaren in der hl. Schrift?

Es ist wahr, Harnack bringt es nicht zu einer klaren Aussage darüber, was im Garten des Joseph von Arimathia am Ostermorgen geschehen oder nicht geschehen ist. Aber das ist nicht seine Schuld. Niemand weiß es. Die uns einreden wollen, ohne ein solches Wissen gebe es keinen Osterglauben, die mögen wohl zusehen, daß sie nicht Gott selbst meistern. Es ist ganz einfach Gehorsam gegen die Offenbarung Gottes, wie sie ihm nun einmal gefallen hat, wenn wir nicht hell nennen, was er im Dunkeln gelassen hat. Er wollte unserm Glauben an das ewige Leben und an den Sieg Jesu und der Seinen über den Tod keinen andern Grund geben, als den Eindruck der Kraft, die von ihm ausgegangen ist, die Anschauung seines Lebens und Sterbens und die Empfindung seiner unvergänglichen Einheit mit Gott. Die diesen Weg nicht gehen wollen, und nach einem sinnenfälligen Beweis für ein Leben nach dem Tode verlangen, mögen klagen, daß Harnack ihnen gezeigt hat, daß auch die Berichte der hl. Schrift vom leeren Grab und von den Erscheinungen des Auferstandnen einen solchen nicht bieten. Er hat ihnen aber auch vorgehalten, daß ein

1) S. 9.

solcher Glaube auf Grund des Sichtbaren den Namen des Glaubens nicht verdient, der immer „eine That der aus Gott gebornen Freiheit ist“[1]). Es ist auch hier Harnacks folgerichtig durchgeführte Tendenz, uns von der Sorge um das Historische zu befreien, um uns in das Bleibende und Zeitlose zu gründen.

Damit bin ich am Ende. Ich habe zeigen wollen und, wie ich denke, zeigen können, daß Harnacks Belehrung über das Wesen des Christentums nichts andres sein will, als eine Verteidigung des christlichen Glaubens vor den Zweifeln und Bedenken des geistigen Lebens der Gegenwart, und wie Harnack dies Vorhaben mit sichrer Kraft durchführt. Um es zusammenzufassen, er hält all den Versuchen, das Evangelium mit seiner geschichtlichen Situation, mit dem Begriffs- und Anschauungsmaterial seiner Zeit, mit dem Buchstaben der Bibel, mit der Lehre der Kirche unlösbar zu verbinden, oder gar es darin untergehen zu lassen, den Grundsatz entgegen: Das Evangelium ist etwas überaus Einfaches[2]). Man kann es seinem Inhalte nach verschieden beschreiben, wie Harnack selbst es als die Predigt vom Reiche Gottes, wie als die von dem himmlischen Vater, wie endlich als die von der bessern Gerechtigkeit zur Darstellung bringt, — und es ließe sich in noch andern Gedankenkreisen anschaulich machen. Aber im Grunde ist der Inhalt des Evangeliums nichts als die Religion selbst und sie allein. Es ist die Herstellung der Gemeinschaft der Seele mit Gott. Daß es sich im Evangelium einzig und allein darum handelt, um die Seele und ihren Gott, das macht seinen einzigartigen Ernst aus. Es bietet nicht alle möglichen Güter, die man haben oder auch nicht haben mag, es bietet das höchste Gut, ohne das die Menschenseele inmitten alles Reichtums der Welt verdorrt und verdirbt. Diesen Ernst verschleiert oder erstickt, wer es in ein Gewebe mit Zeitlichem oder Vergänglichem webt. Jesus hat uns nicht vor die Frage gestellt: Dies oder jenes Weltbild, diese oder jene Philosophie, dieser oder jener historische Bericht, diese oder jene Lebensweise, sondern sein Ruf lautete: Gott oder die Welt?

1) S. 103. 2) S. 9.

Daß diese große, über den Sinn des Lebens und den Wert oder Unwert aller Lebensgüter entscheidende Frage unverhüllt und unentrinnbar auf das Gewissen der Menschen unsrer Tage falle: dazu hat Harnack, wenn man es auf einen kurzen Ausdruck bringen will, sein Buch geschrieben. Es wäre traurig, wenn durch das viele Dreinreden der Theologen die Aufmerksamkeit der Menschen von dieser Fragestellung abgezogen würde.

Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation.

Von

Otto Ritschl.

I. Wobbermin als der neueste Fürsprecher der Metaphysik in der Theologie.

In seinem gründlichen und lehrreichen Buche über Theologie und Metaphysik[1]) ist Wobbermin, unbeschadet einer in manchen Punkten vorhandenen und von ihm selbst zugestandenen Abhängigkeit von A. Ritschl, doch wieder mit großem Nachdruck dafür eingetreten, daß die Metaphysik in der Theologie unentbehrlich sei. Mit dieser Ansicht hängt es eng zusammen, daß Wobbermin der Theologie „eine Aufgabe als notwendige und wesentliche“ zuschreibt, „die kurz als Apologetik bezeichnet werden kann. In der That muß meines Erachtens“, sagt er, „die apologetische Aufgabe der Theologie als eine ihrer wichtigsten, wenn nicht geradezu als die wichtigste überhaupt, bezeichnet werden. Die christliche Theologie ist als Apologetik entstanden; sie wird diesen ihr von ihrem Ursprung her eignenden Charakter niemals auf die Dauer verleugnen dürfen“ (S. 4). Dieses vorwiegende apologetische Inter-

1) Georg Wobbermin. Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie. Berlin 1901. Die prinzipiellen Grundgedanken, die in diesem Werke doch mehr vorausgesetzt als entwickelt werden, hat Wobbermin eingehend dargelegt in seiner Abhandlung über „das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaft“. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1900. S. 375—438.

esse ist auch der Grund dafür, daß Wobbermin sich sehr eingehend mit gewissen Richtungen der modernen Philosophie, insbesondere mit dem von Avenarius begründeten Empiriokriticismus auseinandergesetzt und dem Ich-Problem und dem Kausalitätsproblem recht eindringliche und sorgfältige eigne Untersuchungen gewidmet hat.

Während ich diesen in den späteren Abschnitten seines Buches vorliegenden Ausführungen in manchen nicht unwichtigen Stücken zustimme, so sind es andererseits gerade die prinzipiellen Positionen Wobbermins, die mich zum Widerspruch herausfordern, und über die eine etwas eingehendere Verhandlung wohl auch zu lohnen verspricht. Dabei wird es sich zunächst vor allem um den Umfang des Begriffs der Wissenschaft handeln, den Wobbermin recht weit faßt, während ich ihn so eng und streng als möglich nehmen zu müssen glaube. Abhängig von dieser Differenz ist eine andere. Wobbermin sucht der Disziplin, die wir beide in unserer akademischen Lehrthätigkeit zu vertreten haben, der sog. systematischen Theologie, eine Vorzugsstellung vor allen Einzelwissenschaften beizulegen. Mir gilt sie, soweit ich sie überhaupt als Wissenschaft anzuerkennen vermag, auch nur als Einzelwissenschaft neben andern, die ihr gleich stehen. Ich halte es ferner nicht für zulässig, aus den Einrichtungen des akademischen Unterrichts Folgerungen zu ziehen und diesen dann für die Begriffsbestimmung sei es der Theologie sei es irgend welcher anderer Disziplinen, sofern sie als Wissenschaften gelten sollen, eine maßgebliche Bedeutung beizumessen. Denn die Lehrthätigkeit auf den Universitäten ist nicht anders als die an allen übrigen Unterrichtsanstalten in erster Linie als pädagogische Praxis zu beurteilen, und, wenn es durch sie zugleich gelingt, auch der wissenschaftlichen Forschung neue Mitarbeiter zuzuführen, so ist dieser Erfolg doch weder der hauptsächliche Zweck, den der Staat erstrebt, indem er Universitäten unterhält, noch ist die Einführung anderer in die wissenschaftliche Erkenntnisarbeit selbst eine direkt wissenschaftliche Leistung. Denn wesentlich ist der Wissenschaft nichts weiter, als das aufrichtige Forschen und Suchen nach der Wahrheit im lediglich objektiven Sinne. Alle praktische Verwertung aber der hierdurch etwa ge-

wonnenen Ergebnisse, auch die lehrhafte Ueberlieferung des durch wissenschaftliche Arbeit erworbenen objektiven Wissens ist nicht mehr selber Wissenschaft, sondern Praxis. So ist denn auch, wenn man den vielfach gebräuchlichen, aber ungenauen Ausdruck „angewandte Wissenschaft" logisch analysiert, der Hauptbegriff darin der des Anwendens, also einer unzweifelhaften Praxis; mit der „Wissenschaft" jedoch, die angewandt wird, sind nur gewisse Ergebnisse einer vorhergehenden eigentlichen wissenschaftlichen Arbeit gemeint, nicht aber diese Arbeit selbst, die jene Ergebnisse erst ermittelt hat. Denn die Wissenschaft, d. h. die lebendige, leistungsfähige Wahrheitserkenntnis hat ihren eignen Zweck erreicht, wenn sie durch Methoden, die ihren jeweiligen Erkenntnisstoffen adäquat sind, zu solchen Ergebnissen geführt hat. Was man dann aber mit diesen anfängt, und wozu man sie etwa brauchen oder nicht brauchen kann, das ist eine Frage, die die Wissenschaft selbst überhaupt nicht mehr berührt, sondern nur noch die Praxis angeht.

Auch Wobbermin kennt sehr wohl den strengen und klaren Begriff der Wissenschaft, wenn er von den „rein wissenschaftlichen Disziplinen" die „praktischen Wissenschaften" unterscheidet, die er, ausgehend von seiner Betrachtung der Organisation des akademischen Lehrbetriebes, als „Fakultätswissenschaften" bezeichnet (D. Verh. d. Theol. u. s. w. S. 424). Aber in dem Begriff von praktischen Wissenschaften liegt dieselbe contradictio in adjecto, wie in dem der angewandten Wissenschaft. Vollends wenn aus jenem Begriff eine allgemeine Definition der Theologie herzuleiten versucht wird, dergemäß diese die Erbauung der Kirche zum Zweck haben soll (S. 425), so ist es klar, daß es sich dabei unmöglich um die Theologie, sofern sie etwa auch Wissenschaft ist, handeln kann. Denn als Wissenschaft muß auch die Theologie den anderen Wissenschaften gleichartig sein. Das ist sie, soweit auch sie es nur auf objektive Wahrheitserkenntnisse absieht. Soll ihr jedoch zugleich die Erbauung der Kirche als Zweck unterstellt werden, so ergiebt sich aus dieser Zwecksetzung allein schon, daß, indem man auf sie hinarbeitet, unter anderem vielleicht auch wissenschaftliche Ergebnisse verwertet, darum aber doch nicht wissenschaft-

liche Arbeit getrieben, sondern lediglich Verrichtungen geleistet werden, die man am zutreffendsten wohl als mittelbar religiös oder auch nur als mittelbar kirchlich bezeichnen kann.

Nun liegen heutzutage die Dinge so. Die Theologie, die ursprünglich als vorwiegend apologetisch interessierte Dogmatik überhaupt nicht Wissenschaft gewesen ist, sondern sich lediglich im Dienste kirchlicher Bestrebungen entwickelt hat, ist wenigstens in ihren historischen Zweigen seit dem 18. Jahrhundert mehr und mehr zu einer Wissenschaft geworden, soweit sie nämlich ausschließlich den Zweck erstrebt, lediglich objektive Erkenntnisse zu gewinnen. Alle Zeichen aber sprechen dafür, daß dieser Prozeß weder schon abgeschlossen ist, noch auch wieder rückgängig gemacht werden kann. Vielmehr ist die überwiegende Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß, wie die anderen Wissenschaften, die sämtlich aus vorwissenschaftlichen Erkenntnisarten sich herausgearbeitet haben und hierin im Ganzen der Theologie weit vorangeeilt sind, so auch diese weiterhin immer mehr noch zu einer Wissenschaft im strengen Sinne umgebildet werden wird. Dennoch ist es nicht zu erwarten, daß, wenn auch dieser Prozeß in der einmal eingeschlagenen Richtung immer weiter und immer erfolgreicher fortschreiten wird, die seit Alters besonders gepflegten dogmatischen Bestandteile der Theologie, in denen diese ein seiner ganzen Art nach nicht wissenschaftliches Denken in sich birgt und mit sich führt, etwa in derselben Weise überhaupt gegenstandslos werden könnten, wie die Astrologie in der Astronomie oder die Alchymie in der Chemie. Denn die religiöse Spekulation, die die eigentliche Substanz der theologischen Dogmatik bildet, richtet sich von Haus aus auf transscendente Objekte, die sie irgendwie zu kennen behauptet und auf dieser Basis auch noch weiter zu erkennen versucht. Transscendente Größen aber können niemals zum Gegenstande eines wissenschaftlichen Erkennens werden, da dieses einfach versagt, sobald es den Umfang einer möglichen Erfahrung von den zu erkennenden Objekten einer allen hinreichend gebildeten Menschen gleichermaßen gegebenen Wirklichkeit überschreitet. Also stehen in der Theologie das wissenschaftliche Erkennen und die religiöse Spekulation in einem konträren Gegensatz zu einander. Insofern aber schließen

sie sich nicht überhaupt aus, wie die vielmehr in einem kontradiktorischen Gegensatz befindlichen Erkenntnisarten der Astrologie und Alchymie einerseits und der Astronomie und Chemie andererseits. Umfaßt also die Theologie die beiden konträren Leistungen eines mindestens in ihren historischen Zweigen zu übenden rein wissenschaftlichen Erkennens und einer auf transscendente Objekte sich richtenden religiösen Spekulation, so ist sie auch nach diesen verschiedenen Leistungen des Denkens hin nur zum Teil als Wissenschaft, zum andern Teil jedoch als Glaubensbetrachtung zu beurteilen. Mag sie daher auch als eine Zwitterbildung im Bereich der gesamten menschlichen Gedankenproduktion dastehen, so können doch die beiden verschiedenen Aufgaben, die ihr gesteckt sind, nur Gewinn davon haben, wenn sie so streng wie möglich auseinandergehalten werden. Andererseits jedoch müssen jedenfalls die wissenschaftlichen, wahrscheinlich aber auch die spekulativen Bestrebungen der Theologie in ihrer Leistungsfähigkeit beeinträchtigt werden, wenn ihre verschiedenen Erkenntnisziele, -methoden und -mittel in einander gewirrt und mit einander vermischt werden.

Bei der Frage nach dem Verhältnis von theologischer Wissenschaft und von religiöser Spekulation handelt es sich unter den drei Hauptteilen, in die man heutzutage die gesamte Theologie zu zerlegen pflegt, insbesondere um die sog. systematische Theologie. Denn in dieser Disziplin, die ja auch äußerlich in der Mitte zwischen den theologischen Geschichtswissenschaften und der mit Wobbermin (Verh. S. 426) vielmehr für eine Kunstlehre oder Technik zu haltenden sog. praktischen Theologie steht, konzentriert sich gerade jenes Problem. In der systematischen Theologie hat nämlich die religiöse Spekulation als solche ihre eigentliche Heimstätte. In ihr wird daher die christliche Gedankenwelt nicht etwa in einem nur historischen Interesse, sondern in dem der eignen Ueberzeugungen eines für sich und für mehr oder weniger andere Menschen redenden christlichen Subjekts dargelegt und entwickelt oder auch wohl gar zu beweisen und zu verteidigen gesucht. Alle diese Leistungen jedoch können nach den bisherigen Ausführungen nicht für wissenschaftlich gelten. Denn nicht alles, was, wenn auch nach den Gesetzen der logischen Folgerichtigkeit und unter Anwen-

dung eines wirklich oder vermeintlich wissenschaftlichen Begriffsapparats gedacht und gefolgert wird, ist darum auch schon Wissenschaft. Sondern diese hat lediglich in einem objektivistischen Interesse die Wahrheit zu ergründen und weiter nichts. Der Dogmatik in jedem Sinne dagegen ist es eigentümlich, nicht erst die Wahrheit erforschen zu wollen, sondern gewisse Gedanken bereits als feststehende und aller Kritik überlegene Wahrheiten vorauszusetzen. Gehört aber so die systematische Theologie nicht vielmehr mit der praktischen zusammen zur religiösen Praxis, in deren Dienst ja auch ihre Spekulationen stehen, als mit der historischen Theologie zusammen zur Wissenschaft? Oder hat sie nicht doch auch vielleicht eine Seite wenigstens, nach der hin sie, ohne auf Anleihen bei der historischen Theologie bedacht sein zu müssen, eigentümliche wissenschaftliche Aufgaben zu lösen hat? Sollte aber dies der Fall sein, so würde sich bei ihr nur in engerem Rahmen dieselbe Erscheinung wiederholen, die für die Theologie im Ganzen bereits hat festgestellt werden müssen, daß sie nämlich eine Zwitterstellung einnimmt, vermöge deren sie nur einerseits religiöse Spekulation ist, nach der anderen Seite jedoch auch wissenschaftliche Erkenntnisse zu erstreben und zu ermitteln hat.

Indem nun Wobbermin die Aufgabe der systematischen Theologie zu deduzieren sucht (Verh. S. 413 ff.), hält er es zunächst für nötig, die, wie er sagt, dem Begriff, richtiger dem Wortlaut entsprechende Definition, Theologie sei „die Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen", durch die andere, sie sei vielmehr „die Wissenschaft von der christlichen Religion" zu ersetzen. Denn, macht er geltend, Gott selbst sei „nicht Gegenstand menschlichen Wissens und menschlicher Forschung", sondern Objekt des Glaubens. „Unmittelbarer Gegenstand der Forschung kann nur der Glaube an Gott und die göttlichen Dinge sein, also die Religion, genauer die Religionen in ihrer Mehrzahl". Hieraus ergiebt es sich, daß die Theologie zunächst eine „Einzelwissenschaft aus dem Gebiet der Geisteswissenschaften" ist. Aber, heißt es weiter, „die christliche Religion ist nicht lediglich eine geschichtliche Größe, so daß es nur auf ein geschichtliches Verständnis derselben ankäme, sondern sie ist außerdem gegenwärtiges religiös-sittliches Bewußt-

seinsleben, und als solches schließt sie einen bestimmten Lehrgehalt in sich, zwar nicht explicite, d. h. nicht als fertiges, auseinandergebreitetes System, aber sie enthält ihn implicite als notwendige Voraussetzung und logische Konsequenz". Die „systematische Theologie oder Dogmatik im weiteren Sinne", die diesen Lehrgehalt darzulegen und wissenschaftlich zu bearbeiten hat, ist nun „zunächst ganz wie die historische Theologie" auch nur „Einzelwissenschaft aus dem Gebiet der Geisteswissenschaften". Aber der Lehrgehalt der christlichen Religion hat es „im letzten Grunde überall mit den Fragen nach Gott und seinem Verhältnis zur Welt und den Menschen zu thun". Der christliche Glaube nämlich hat, allerdings „im ausgesprochenen und notwendigen Gegensatze" zum eigentlichen Wissen, „das allergrößte Interesse an der schlechthinigen Allgemeingiltigkeit" seiner Sätze. Und daraus nun ergiebt sich für die (systematische) Theologie gerade auch „die Aufgabe, zu untersuchen, wie jene christlichen Glaubenssätze vom Standpunkt der Wissenschaft aus und in ihrem Rahmen zu beurteilen sind". Also muß auch „die systematische Theologie notwendig zu einer wissenschaftlichen Beurteilung der Fragen nach Gott und seinem Verhältnis zur Welt" und damit „zur wissenschaftlichen Erarbeitung einer Gesamtweltanschauung" fortschreiten.

Wenn nun Wobbermin zu diesem Ergebnis hinstrebte, so vermag ich nicht einzusehen, warum er zunächst die Definition, Theologie sei Wissenschaft von Gott, zu der andern, sie sei vielmehr Wissenschaft von der christlichen Religion, umbilden zu müssen gemeint hat. Entspricht doch jener durchaus nur das, was er jetzt erreicht hat. Aber freilich, die zweite Definition erschien wohl deshalb als notwendig, um die Theologie vor allem auch als historische Disziplin Gestalt gewinnen zu lassen. Schließt sich diese Seite der Sache jedoch für Wobbermin nicht damit aus, daß die Theologie als systematische zugleich die Fragen nach Gott und der Welt „wissenschaftlich" zu bearbeiten habe, so konnten sich auch jene beiden Definitionen friedlich und gleichberechtigt neben einander vertragen. Also entweder ist von den beiden Definitionen nur die zweite richtig, dann folgt aus ihr zwar der wissenschaftliche Charakter insbesondere der historischen Theologie, nicht aber

auch die wissenschaftliche Qualität der der systematischen Theologie überwiesenen Aufgabe, eine christliche Gesamtweltanschauung zu erarbeiten. Oder auch diese die Erkenntnis Gottes selbst betreffende Aufgabe ist wirklich wissenschaftlich geartet, dann war auch kein zureichender Grund dafür vorhanden, die zweite Definition als die eigentlich zutreffende anzuerkennen, die erste dagegen zu deren Gunsten preiszugeben.

Doch Wobbermin macht im Zusammenhange seiner Argumentationen auch einen sachlich erheblichen Grund geltend. Er sagt, die christliche Religion sei nicht lediglich eine geschichtliche Größe, sondern „außerdem gegenwärtiges religiös-sittliches Bewußtseinsleben". Dazu hätte er auch noch hinzufügen können, sie sei zugleich auch gegenwärtiges Gemeinschaftsleben. Doch sehen wir hiervon ab! Aus jenem Satze aber folgert Wobbermin ganz richtig, daß neben der historischen Theologie auch die systematische eine geisteswissenschaftliche Sonderdisziplin sei, indem er Rade [1]) im Ganzen zutreffend entgegenhält, als solche sei sie doch nicht nur eine rein geschichtliche Geisteswissenschaft, sondern erfordere zugleich auch in einem besondern Maße die „Berücksichtigung logischer und psychologischer Momente und Methoden". In dieser von Wobbermin angedeuteten Richtung gehe ich nur noch viel weiter als er, indem ich die systematische Theologie, soweit ich sie überhaupt als Wissenschaft anerkennen kann, lediglich für eine in ihrer Art psychologische Einzelwissenschaft halte. Denn den historischen Stoff, den sie mit sich führt, entlehnt sie ja doch nur der historischen Theologie, um ihn sei es zu psychologischen Erkenntniszwecken weiter zu verarbeiten, sei es in den Dienst ihrer religiösen Spekulationen zu stellen. Oder wenn sich gelegentlich auch Vertreter der systematischen Theologie in selbständiger wissenschaftlich gerichteter Arbeit historische Forschung zu treiben angelegen sein lassen, so sind sie zeitweise eben einfach als Historiker und nicht zugleich auch als Dogmatiker oder Ethiker thätig. Ganz dasselbe aber trifft ja auch auf die Vertreter der praktischen Theo-

1) Zeitschr. f. Th. u. K. 1900 S. 79 ff. vgl. auch Rades Aeußerung „Zum Streit um die rechte Methode der christlichen Glaubenslehre" Ebenda 1901 S. 429 ff.

logie zu, wenn sie, wie namentlich in der neueren Zeit, die Geschichte der in ihr Fach einschlagenden Einrichtungen und Leistungen aufzuklären als eine notwendige und fruchtbare Aufgabe ergreifen. Und was nun weiter die logischen „Momente und Methoden" betrifft, so sind diese doch nichts, was den sog. systematischen Disziplinen im besonderen Sinne eigentümlich ist, wie Wobbermin anzunehmen scheint. Vielmehr gelten die Gesetze der Logik nicht nur in allen Wissenschaften, sondern auch weit hinaus über diese in allem menschlichen Denken überhaupt. Also bleibt für die systematische Theologie, soweit sie als geisteswissenschaftliche Sonderdisziplin, wie Wobbermin es ausdrückt, in Betracht kommt, doch nur ein in seiner Art psychologischer Stoff als wissenschaftliches Sondergut übrig. Und so ist ihr ja auch seit Schleiermacher die psychologische Betrachtung der subjektiven Religion mehr oder weniger schon geläufig. Soweit sie sich nun dieser Aufgabe in einem wirklich wissenschaftlichen Streben, d. h. unter grundsätzlichem Verzicht auf jeden spekulativen Einschlag in ihre Erkenntnisarbeit, annimmt, ist sie bereits auf dem Wege dazu, sich zu einem besondern Gebiet der wissenschaftlichen Theologie zu entwickeln, das, sobald es nur erst eine gewisse Selbständigkeit erlangt haben wird, dem bereits so fruchtbar angebauten Gebiete der historischen Theologie zu koordinieren und am zweckmäßigsten wohl als psychologische Theologie zu bezeichnen sein würde. So lange aber die Ansätze zu dieser Entwicklung noch in dem mütterlichen Schoße der systematischen Theologie geborgen bleiben, wird in dieser eben die Zwitterstellung der Theologie noch einmal zu einem charakteristischen Ausdruck gebracht. Denn die systematische Theologie, soweit sie auch psychologische Elemente umfaßt, gehört in die Wissenschaft hinein. Soweit sie aber außerdem und zwar recht eigentlich Entwicklung der christlichen Weltanschauung ist und sein will, ist sie eine in ihrer Art spekulative Gedankenbildung und insofern keine Wissenschaft, sondern teils selbst religiöse Praxis, teils ein Komplex von Gedanken, deren Zweck doch auch nur wieder die religiöse oder die blos kirchliche Praxis ist.

Immerhin gilt es, auch schon jetzt die psychologischen Auf-

gaben der systematischen Theologie von den ihr zugleich eigentümlichen spekulativen Erkenntnistendenzen möglichst reinlich zu sondern. Denn nur so wird jene Loslösung der psychologischen Theologie von der religiösen Spekulation, die sich mehr und mehr als unumgänglich herausstellen wird, in zielbewußter Weise vorbereitet werden können. Dann aber wird auf dem Gebiete der systematischen Theologie eine ähnliche Fortbildung der Arbeitsmethode eintreten, wie sie sich auf dem der israelitischen und der altchristlichen Religionsgeschichte bereits vollzieht, die sich ja auch als reine Wissenschaften aus ihrem noch nicht streng wissenschaftlichen, sondern zum guten Teil erst spekulativen Vorstadium, der sog. biblischen Theologie, herauszuarbeiten begonnen haben. Dennoch wird ein wichtiger Unterschied zwischen diesen beiden Entwicklungsreihen bestehen bleiben. Die israelitische und christliche Religionsgeschichte nämlich strebt durchaus dahin, ihren Vorgänger, die biblische Theologie, überhaupt zu ersetzen und entbehrlich zu machen. Denn alles, was aus dieser nicht auch in jene übergehen kann, der ganze Dogmatismus, durch den sich die frühere von der späteren Stufe derselben Disziplin unterscheidet, muß sich in demselben Maße verflüchtigen, in dem der gemeinsame Stoff mit zunehmender Konsequenz lediglich wissenschaftlich behandelt wird. Nicht ebenso aber wird auch die psychologische Theologie die religiöse Spekulation vollkommen in sich aufsaugen können. Vielmehr wird diese die ihr eigne Selbständigkeit durchaus bewahren, da ihr eigentümlichster Inhalt, der Gottesgedanke, mag er in ihr auch zu dem weltlichen Dasein in Beziehung gesetzt werden, in jedem Falle transscendent ist und bleiben wird. Auf transscendente Objekte aber kann sich keinerlei wissenschaftliche Erkenntnis richten, ohne die ihr nun einmal gesteckten Grenzen zu überschreiten. Also kann es mit diesem Stoff als solchem auch niemals eine psychologische Theologie zu thun haben, die lediglich Wissenschaft und in keiner Hinsicht mehr Spekulation sein will. Dagegen ist der eigentliche Gegenstand der psychologischen Theologie das religiöse Leben und Denken, sowie es als eine seelische Bethätigung von wirklichen konkreten Menschen gerade auch empiristisch wahrnehmbar und faßbar ist.

Entspricht nun aber auf Seiten der wissenschaftlichen Theologie dem von Wobbermin in Betracht gezogenen „gegenwärtigen religiös-sittlichen Bewußtsein“ eine recht eigentlich psychologisch zu nennende Theologie, so fällt damit jene andere Schlußfolgerung dahin, die er dann auch noch aus demselben gegenwärtigen Bewußtsein gemeint hat ziehen zu dürfen. Denn die ihrem ehemaligen metaphysischen Studium entwachsene psychologische Wissenschaft lehrt die Akte und die Inhalte des menschlichen Bewußtseins deutlich von einander unterscheiden und hält sich selbst nur zur Erkenntnis jener Akte für zuständig, während ihr die in diesem enthaltenen Inhalte nicht auch als Objekte einer ihr obliegenden Erforschung gelten. Sondern diese Inhalte überläßt sie, soweit sie nicht transscendent sind, den übrigen Wissenschaften. Die transscendenten Bewußtseinsinhalte dagegen sind als solche lediglich Sache des subjektiven Glaubens und der aus diesem etwa hervorgehenden Spekulationen. Wobbermin nun thut, indem er doch gerade die wissenschaftliche Aufgabe der systematischen Theologie zu entwickeln meint, nachdem er diese zunächst zutreffend als Einzelwissenschaft bestimmt hat, weiterhin einen tiefen Griff gerade in die ihrer Art nach transscendenten Inhalte des christlich-religiösen Bewußtseins. So aber überschreitet er zugleich die Grenzen der wissenschaftlichen Betrachtung und begiebt sich unmittelbar auf das Gebiet einer durchaus mit transscendenten Vorstellungsinhalten arbeitenden Spekulation. Ihren folgerechten Ausdruck findet dann diese Hinzufügung von spekulativen Stoffen zu denen einer möglichen wissenschaftlichen Ergründung in Wobbermins zunächst ganz allgemein gehaltenem Satz: „Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich“ (Th. u. Met. S. 27).

Diese Behauptung richtet sich natürlich gegen A. Ritschls Unternehmen, die Metaphysik aus der Theologie völlig auszuschließen. Insofern fragt es sich zunächst nach den von Wobbermin gegen Ritschl vorgebrachten Gründen im Einzelnen. Bei der Erörterung der streitigen Frage ist es nun Wobbermin nicht entgangen, daß die obwaltenden Differenzen zum guten Teil durch einen verschiedenen Sprachgebrauch bedingt sind, dem die Vertreter der einen und der andern Ansicht folgen. So gelten denn

auch seine Einwendungen vor allem Ritschls Begriff von der Metaphysik. In dieser Hinsicht scheint mir allerdings die Kritik berechtigt zu sein, die S. 62 ff. an Ritschls Versuch geübt wird, seine Auffassung auf Aristoteles zu stützen. Dennoch ist damit nicht auch schon diese Auffassung selbst widerlegt. Denn andrerseits bestimmt Wobbermin schon den Thatbestand unrichtig, wenn er ausführt, Ritschl und die sich ihm anschließenden anderen Theologen verständen unter Metaphysik nur die intellektualistisch-spekulative Metaphysik, so wie sie in der Schellingschen und Hegelschen Philosophie ihre höchste Ausbildung erlangt habe, oder „ein Verfahren, das unter Absehen von aller Erfahrung aus reinem Denken heraus die Geheimnisse des Weltalls entschleiern will" (S. 28). Diese Umgrenzung des Begriffs Metaphysik ist nämlich gerade auch in Ritschls Sinne bei weitem zu eng. Vielmehr war für ihn die Metaphysik, die er aus der Theologie ausgeschieden wissen wollte, geradezu gleichbedeutend mit der sog. natürlichen Religion oder Theologie in allen ihren Formen und Arten. Ob dabei die von ihm bestrittenen Metaphysiker allein auf ihr reines Denken oder auch auf irgendwelche Erfahrungsmomente, wie etwa auf die empirischen Prämissen des kosmologischen und des physiko-teleologischen Gottesbeweises, zurückgriffen, war ihm im Grunde völlig gleichgültig gegenüber der für ihn allein entscheidenden Thatsache, daß sie jedenfalls nicht die positive christliche Offenbarung als die Grundlage ihres gesamten Denkens über Gott und die göttlichen Dinge voraussetzten.

Steht es aber so, dann fragt es sich weiter, ob jene Gleichsetzung der Begriffe Metaphysik und natürliche Theologie eine unstatthafte Einschränkung des Begriffs Metaphysik bedeutet. Eine Einschränkung bedeutet sie nämlich in jedem Falle. Denn die so verstandene Metaphysik wird in einen schroffen Gegensatz zu den religiösen Gedanken des Christentums und zu den aus ihnen sich ergebenden theologischen Folgerungen gestellt. Diese Entgegensetzung findet auch darin einen Ausdruck, daß Ritschl die Metaphysik der natürlichen Theologie im Wesentlichen nur für einen Niederschlag von außerchristlichen religiösen und spekulativen Motiven und Gedankenbildungen gehalten wissen will. Andrerseits

jedoch ist den beiden von ihm kontrastierten Gedankengruppen das gemeinsam, daß es sich in ihnen, wenn auch nicht ausschließlich, so doch recht eigentlich um transscendente Objekte handelt. Solche setzt ja gerade auch das christliche Denken als Inhalte des in ihm enthaltenen Glaubens und zugleich damit durchaus als Realitäten voraus. Und die natürliche Theologie sucht ihre gleichfalls transscendenten letzten Begriffe, ohne dabei freilich deren etwaige Herkunft aus irgend welchen religiösen Gedankenbildungen als ausschlaggebende Instanz in Anschlag zu bringen, vielmehr durch Schlußfolgerungen aus dem empirischen Wissen zu gewinnen und als richtig zu beweisen. Wenn man nun, wie dies allerdings in der Philosophie geschieht, überhaupt alle Gedankenbildung, die es mit transscendenten Objekten zu thun hat, als Metaphysik bezeichnet und charakterisiert, dann zwar hat Wobbermin Recht, indem er Ritschls allgemeines Urteil über die Metaphysik nicht nur ablehnt, sondern zugleich bemerkt, „daß auch Ritschl um metaphysische (in unserem Sinne) Auffassungen keineswegs völlig herumkommt“. Denn in diesem Sinne würde ja auch der transscendente Gott des christlichen Glaubens und alles, was ihn betrifft, in die Metaphysik hineingehören. Indem aber Ritschl die transscendenten Inhalte und Objekte des christlichen Glaubens nicht zugleich auch als Beweisthemata einer natürlichen Theologie gelten lassen wollte, faßte er die Metaphysik, die ihm mit dieser gleichbedeutend war, vielmehr in einem engeren und materialen, als in jenem den Philosophen geläufigen weiteren und rein formalen Sinne. Und für diese Auffassung war ihm gerade das das ausschlaggebende Moment, was in dem herkömmlichen philosophischen Sprachgebrauch ignoriert zu werden pflegt; das ist der charakteristische Unterschied der beiderseitigen Tendenzen. Insofern glaubt nämlich der religiöse Mensch, also auch der Christ, von vornherein transscendente Objekte, weil sie ihm als solche durch eine von ihm anerkannte Offenbarung gegeben sind. Der Metaphysiker dagegen setzt für seine natürliche Theologie nicht auch einen solchen Offenbarungsglauben voraus, sondern er sucht durch ein vermeintlich wissenschaftliches Verfahren, indem er dennoch die Grenzen der Wissenschaft überschreitet, seine transscendenten Objekte vielmehr erst aus

einem andersartigen Wissen zu erschließen, um sie dann mit ähnlichen Mitteln auch wieder zu beweisen und zu demonstrieren. Dieses in sich unhaltbare Verfahren aber bedeutet zugleich eine völlige Verkennung des dem religiösen Glauben eigentümlichen Wesens und der ihm beiwohnenden Tragweite, eine mehr oder weniger zusammenhängende religiöse Gedankenbildung aus sich hervorgehen zu lassen. Und gerade aus diesem Grunde forderte Ritschl eine Theologie ohne jegliche Einmischung von Metaphysik oder natürlicher Theologie.

Nun mag man ja darüber streiten, ob der von Ritschl vorausgesetzte Offenbarungsbegriff nicht zu eng ist, ob nicht auch der echte religiöse Glaube in einem weiteren Verstande genommen werden muß, als gemäß der strengen Correlation mit jenem engen Offenbarungsbegriff, und ob es im Interesse der Verständigung über das, worin man von einander abweicht, nicht zweckmäßig ist, den Begriff Metaphysik in dem weiteren formalen Sinne zu brauchen. Immerhin pflegen, was diesen letzten Punkt betrifft, die Philosophen bei dem, was sie Metaphysik nennen, vielmehr an transscendente Stoffe zu denken, nach deren Erweislichkeit oder Unerweislichkeit es sich fragt, als an überweltliche Größen, deren Realität auf Grund eines religiösen Glaubens einfach vorausgesetzt wird. Schon aus der Rücksicht hierauf empfiehlt sich Ritschls engerer materialer Begriff Metaphysik, sofern eben die Beweisthemata der natürlichen Theologie in einem deutlichen Gegensatz zu den Objekten des religiösen Glaubens stehen, auch wenn man diesen nicht etwa ausschließlich auf den christlichen Glauben beschränkt. Denn die Metaphysiker haben nicht eher Ruhe, als bis sie ihre transscendenten Begriffe so abstrakt als möglich gefaßt, ja bis zur völligen Inhaltsentlerung destilliert haben. Der religiöse Glaube dagegen ist um so lebendiger, je konkreter und anschaulicher seine Vorstellungen gedacht und gehegt werden. Aber der weitere formale Begriff Metaphysik wird dadurch überhaupt entbehrlich, daß das, was er besagt, hinreichend deutlich und bestimmt durch den ganz allgemeinen Begriff Spekulation ausgedrückt wird. Insofern nun hat es alle Spekulation mit transscendenten Objekten zu thun. Dagegen handelt es sich um alles nicht trans-

scendente oder um alles empirische Sein in der Wissenschaft. Also diese bildet ebenso den Gegensatz zu der Spekulation, wie die Begriffe transscendent und empirisch in einem Gegensatz zu einander stehen. Die Spekulation aber ist einerseits von religiöser Art, wenn sie nämlich die Vorstellungsinhalte eines religiösen Glaubens voraussetzt und lediglich aus sich selbst heraus zu entwickeln strebt. In diesem Sinne umfaßt auch Ritschls Theologie, worauf ich schon vor langer Zeit hingewiesen habe[1]), nicht wenige spekulative Elemente oder Glaubensgedanken, wie W. Herrmann dieselbe Sache recht treffend bezeichnet. Soweit aber auch in Ritschls Theologie, wie z. B. in der von ihm vorgetragenen Auffassung des Geistes im Unterschiede von der Natur und in seinem Versuche, die christliche Gottesidee als notwendig für das wissenschaftliche Erkennen der Welt zu erweisen[2]), noch vereinzelte metaphysische Residuen enthalten sind, unterliegen sie, wie alle metaphysischen Stoffe vielmehr einer wissenschaftlichen Prüfung, als daß ein seiner Art nach religiöser Glaube für sie eingesetzt werden könnte. Andererseits nämlich ist die Spekulation, sowie sie eben in der natürlichen Theologie geübt wird, Metaphysik. Insofern aber macht sie immer wieder der Wissenschaft Konkurrenz und wird von dieser folgerichtig und bisher noch immer auch mit zunehmendem Erfolge bestritten, während die Inhalte eines wirklich religiösen Glaubens der wissenschaftlichen Anfechtung sowohl wie Billigung überhaupt einfach unerreichbar sind. Der religiöse Glaube selbst aber bedarf gar nicht, um vorhanden zu sein und im Denken und Leben sich in seiner Eigenart auswirken zu können, der Beihülfe jener Metaphysik. Was dagegen von dem Gedankenstoffe, der einst unter diesem Namen als ein Teil der Philosophie behandelt wurde, überhaupt noch für die Wissenschaft in Betracht kommt, das sind die an deren Grenzen gelegenen erkenntnistheoretischen und ontologischen Probleme, deren Ergründung noch immer eine ebenso notwendige wie dankbare Aufgabe bildet. Aber auf dieses Arbeitsgebiet geht wie alle Wissenschaft die religiöse Spekulation aus Gründen, die erst später zu erörtern sein werden, nur mittelbar an.

1) Vgl. A. Ritschls Leben II, S. 197.
2) Rechtf. u. Vers. III,³ 213.

So hat Wobbermin zur Widerlegung der prinzipiellen Auffassung Ritschls recht wenig beigebracht, da er diese gerade nicht an ihren angreifbaren Punkten, wie an dem Offenbarungsbegriff und an der heutzutage nicht mehr haltbaren Art, die biblischen Quellen zu verwerten, sondern vielmehr da ins Unrecht zu setzen versucht hat, wo, trotz gewisser Fehlgriffe im Einzelnen, doch ihre eigentliche Stärke liegt. Und das ist eben die die Ablehnung der Metaphysik überhaupt erst begründende Erkenntnis, daß der religiöse Glaube eine selbständige Quelle von solchen Gedanken ist, die, weil sie nicht empirischer Art sind, inhaltlich auch nicht einer wissenschaftlichen Kritik unterliegen können.

Indem nun Wobbermin selber sein Thema, Theologie ohne Metaphysik sei unmöglich, durchzuführen unternimmt, erkennt er zwar an, daß ein exaktes Wissen über das Transscendente weder vorhanden noch irgendwie erreichbar ist. Dennoch will er das Transscendente „zum Gegenstand des wissenschaftlichen Nachdenkens" gemacht sehen. „Wenn wir auch", so erklärt er, „über das Transscendente ein exaktes Wissen nicht erlangen können, so können wir doch auf Grund des erfahrungsmäßigen Wissens eine Lösung der Fragen, die das Transscendente angehen, versuchen. Und wenn uns die Erfahrungsthatsachen selbst überall auf das Transscendente hinweisen, werden wir einen solchen Versuch nicht nur anstellen dürfen, sondern ihn auch anstellen müssen. Thatsächlich ist er zu allen Zeiten angestellt worden und wird immer angestellt werden, man mag dagegen sagen, was man will. Und der Versuch unterliegt doch auch nicht der reinen Willkür. Vielmehr, wenn er auf die Erfahrungsthatsachen basiert wird, so wird es eben darauf ankommen, in welchem Maße er diesen Erfahrungsthatsachen gerecht wird und einen Schlüssel zu ihrem Verständnis bietet. In dieser Weise kann und muß der Versuch gemacht werden, Aufschlüsse über das, was jenseits der Erfahrung liegt, zu gewinnen; d. h. also nach unserer Definition: in dieser Weise ist Metaphysik möglich" (S. 271). „Man hat", heißt es etwas weiter unten, „die Metaphysik mit Recht bekämpft und sie aus der Theologie verwiesen, sofern sie intellektualistisch-spekulative Metaphysik war. Aber das Nachdenken über das Transscendente

auf Grund des sonstigen Wissens und Erkennens ist berechtigt und nötig. Das muß in der Theologie wieder aufgenommen werden. Solches Nachdenken über das Transscendente auf Grund des sonstigen Wissens und Erkennens nenne ich Metaphysik. Welcher Art das sonstige Wissen und Erkennen ist, kommt dabei zunächst gar nicht in Frage. Und nun wiederhole ich: Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich. Denn die Objekte des christlichen Glaubens, mit denen es die Theologie zu thun hat, liegen über die Erfahrung — nämlich die Erfahrung im gewöhnlichen Sinne des Wortes; und nur dieser darf zunächst in Anwendung kommen — hinaus".

Da Wobbermin anderen gern Unklarheit über den Begriff des Metaphysischen vorwirft, scheint er seine eigne Ansicht hierüber für besonders klar zu halten. Ich kann jedoch nicht finden, daß seine Darlegungen sich gerade durch Klarheit oder gar durch Folgerichtigkeit auszeichnen. Einerseits nämlich gelten ihm die Objekte des christlichen Glaubens als transscendent, weil sie über die gewöhnliche Erfahrung hinausliegen. Ist das aber der Fall, so stammen sie auch nicht aus dieser, sondern lediglich aus dem christlichen Glauben selbst oder aus einer diesem irgendwie korrelat zu denkenden göttlichen Offenbarung. Auch Wobbermin äußert sich gelegentlich in diesem Sinne. Wenn das also auch seine Meinung ist, wozu bedarf er dann aber andererseits außer den in jedem Falle transscendenten Gedanken des christlichen Glaubens doch auch noch einer von diesem unabhängigen Metaphysik? Eine solche nämlich fordert er, wenn er „das Nachdenken über das Transscendente auf Grund des *sonstigen* Wissens und Erkennens" für „berechtigt und nötig" erklärt. Aber wird uns etwa das Transscendente, sowie es im christlichen Glauben als dessen Objekt gegeben ist, vertrauter und sicherer, wenn wir darüber auch noch auf Grund unseres sonstigen Wissens und Erkennens nachdenken sollen? Rühren denn nicht gerade aus einem solchen „Nachdenken über das Transscendente auf Grund des sonstigen Wissens und Erkennens" alle Zweifel und Einwände her, die gegen die transscendenten Objekte des religiösen Glaubens immer wieder erhoben werden, ohne je aus jenem „sonstigen Wissen und Erkennen" heraus beschwichtigt werden zu können? Und dennoch

soll dem Glauben wirklich damit gedient sein, daß auf der Grundlage unseres empirischen Wissens metaphysische Gedanken gebildet werden? Aber entweder ist dieses Unternehmen überhaupt durchführbar, dann bleibt doch immer noch die Frage übrig, ob denn der Inhalt dieser auf rein empirischer Basis sich erhebenden Gedanken sich auch wirklich mit dem Inhalt der religiösen Gedankenwelt des Christentums deckt. Oder aus der wissenschaftlichen Erkenntnis der Objekte unserer Erfahrung ergiebt sich vielmehr die Einsicht, daß Dinge, die über diese Erfahrung hinaus liegen und zugestandenermaßen transscendent sind, auch nicht Gegenstände einer wissenschaftlichen Ergründung sein können. Dann kann zwar das Transscendente immer noch Objekt einer aus dem religiösen Glauben hervorgehenden religiösen Spekulation sein. Aber aus dem empirischen Wissen selbst oder aus der Wissenschaft im strengen Sinne führt keine Brücke zu dieser Spekulation und ebensowenig zu irgend einer anderen hinüber.

Wobbermin nun schwankt zwischen den beiden Seiten der soeben durchgeführten Alternative hin und her. Teils nämlich erkennt er an, daß ein exaktes Wissen nur über die Objekte der Erfahrung erreichbar ist, und daß die transscendenten Objekte des christlichen Glaubens ein ebensolches exaktes Erkennen überhaupt nicht zulassen. Teils will er auf Grund des „sonstigen“, genauer ausgedrückt des empirischen Wissens und Erkennens ein Nachdenken über das Transscendente geübt wissen, ohne doch zu zeigen, wie ein Uebergang aus dem einen in das andere Gebiet auch nur möglich ist. Denn wenn er Kaftan lobt, weil dieser „an allen entscheidenden Punkten zu metaphysischen Aufstellungen fortgeht“ (S. 32), und wenn er selbst einem solchen Fortschreiten von empiristischen zu metaphysischen Sätzen das Wort redet (S. 31), so ist doch mit der bloßen Forderung eines solchen Fortschreitens weder etwas bewiesen noch etwas gewonnen. Sondern das Fortschreiten selbst, das geleistet werden soll, ist vielmehr lediglich ein Sprung aus dem empirischen in das metaphysische Gebiet, d. h. eine klare und deutliche μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Es ist ein Verfahren ganz von derselben Art, wie wenn man in der natürlichen Theologie aus den empirischen Prämissen des kosmologischen

und des physiko-teleologischen Gottesbeweises zu der metaphysischen Behauptung von dem Dasein Gottes überspringt. Daß aber die Form der Metaphysik, in der auf das dem Transscendenten in jedem Falle heterogene Erfahrungsgebiet zurückgegriffen wird, in der Theologie berechtigt und notwendig, die intellektualistisch-spekulative jedoch verwerflich sei, weil sie angeblich „unter Absehen von aller Erfahrung aus reinem Denken heraus die Geheimnisse des Weltalls entschleiern will", das hat Wobbermin zwar auch wieder behauptet, aber einleuchtend zu machen verstanden hat er es nicht. Ja, ich möchte umgekehrt viel eher noch der Schellingschen und Hegelschen, als der im Grunde doch auch von Wobbermin nur wieder neubelebten Metaphysik der natürlichen Theologie einen berechtigten Sinn abzugewinnen mich anheischig machen.

Einen wichtigen Zug nämlich hat die die ganze Welt umspannende Spekulation jener großen Denker mit der religiösen Spekulation gemein, soweit diese eben darauf ausgeht, eine zusammenhängende Weltanschauung zu gestalten. Das ist die souveräne Freiheit des Prinzips, dem alles Sein in der Welt und alle menschliche Erfahrung selbstherrlich unterworfen wird. Es ist in seiner Art ja auch ein Glaube und zwar ein starker und charaktervoller Glaube, wenn Schelling aus seiner Ueberzeugung von der metaphysischen Identität von Natur und Geist heraus die ganze Welt zusammenhängend zu deuten unternimmt, und wenn Hegel von der Voraussetzung aus, daß alles Wirkliche auch vernünftig ist, das Walten des absoluten Geistes in allen noch so verschiedenen Lebens- und Entwicklungsgebieten zu schauen und zu zeigen vermag. Auch hier also wird wie in jeder echten und selbstbewußten religiösen Gedankenbildung alle Erfahrung der Spekulation subordiniert. So gilt sie lediglich als Substrat der metaphysischen Betrachtung selbst. Und darin erschöpft sich ihr Wert für diese. Will man dagegen wie Wobbermin und vor ihm schon die Vertreter der natürlichen Theologie von der Wissenschaft zur Metaphysik „fortschreiten" und zunächst ein „sonstiges Wissen und Erkennen" ausbilden, um dann auf dessen Grund auch über das Transscendente nachzudenken, so koordiniert man vielmehr das wissenschaftliche Erkennen der in der Erfahrung

gegebenen Objekte und ein spekulatives Denken über die jenseits der Erfahrung liegende transscendente Welt. Dann aber ist weder die von dem ihr heterogenen wissenschaftlichen Erkennen abhängig gemachte Spekulation ein Ganzes in seiner Art, das sich in seiner Eigentümlichkeit frei ausgeben könnte, noch hat auch die Wissenschaft die Ellenbogenfreiheit, die sie um des ihr obliegenden rücksichtslosen Wahrheitsstrebens willen nun einmal nicht entbehren kann. Denn wenn man zur Metaphysik erst durch ein Fortschreiten von der Empirie aus soll gelangen können, dann sind ihr durch die Anweisung dieses Ausgangspunkts von vorn herein die Schwingen gebunden. Die Wissenschaft aber wird degradiert, wenn sie nicht in ihrer vollen Selbständigkeit anerkannt wird, sondern als das Sprungbrett für den Aufstieg des spekulativen Denkens dienen soll. Denn im Hintergrunde dieser Zumutung sieht sie doch stets nur den Anspruch lauern, daß der Ertrag ihrer ehrlichen sauren Arbeit durch nachträgliche metaphysische Abstriche oder Korrekturen wieder verschlimmbessert werden solle. Diese Situation ist der Herd aller der unerquicklichen Grenzstreitigkeiten und Klagen über unberechtigte Uebergriffe des anderen Teils in das eigne Ressort. Und so lange sie aufrechterhalten bleibt, kommt man nie über das Streiten und Markten, Concedieren und Abdingen, Aergernis geben und Aergernis nehmen hinaus.

Im wohlverstandenen Interesse ihrer eignen Selbsterhaltung ist nun die ihrer objektivistischen Aufgabe bewußt gewordene Wissenschaft mit der Zeit immer mehr dahin gelangt, daß sie die Spekulation überhaupt geringschätzig ignoriert. So wünschen denn auch die Vertreter der exakten Wissenschaft gar keine Auseinandersetzungen mehr von der Art, wie sie unter dem Titel Apologetik im vorigen Jahrhundert so massenhaft den litterarischen Markt überschwemmt haben. Man begnügt sich eben zu wissen, was man selber kann und will, und hat mit den eignen wissenschaftlichen Aufgaben und Problemen genug zu thun, um die Erörterung von Fragen, die über diesen Interessenkreis hinausliegen, höchst überflüssig zu finden. Dieses Verfahren mag nun sehr einseitig sein, und bei den Personen, die es üben, mag man auch wohl nicht selten die Vielseitigkeit geistiger Interessen vermissen, die auch durch die größte

Spezialgelehrsamkeit doch immer nur unzureichend ersetzt wird. Aber der Förderung der wissenschaftlichen Erkenntnis gereicht eine solche Konzentration des spezialwissenschaftlichen Interesses immerhin nicht zum Nachteil. Wenn dagegen die theologischen Apologeten, vielleicht gerade gereizt durch jene Gleichgültigkeit der wissenschaftlichen Forscher, sich immer wieder mit diesen auseinanderzusetzen begehren, so sollte ihnen doch die Aufnahme, die ihre Bemühungen um eine Verständigung bei den meisten Vertretern der Wissenschaft zu finden pflegen, zu denken geben. Denn wenn sie nun ihre Weltanschauung zu „rechtfertigen", ihren Glauben „wissenschaftlich" zu vertreten, ihn mit sehr verständigen Gründen zu „verteidigen" versuchen, so machen sie dabei im Einzelnen oft unglaublich viele Konzessionen, ohne doch die in diesen enthaltenen Konsequenzen klar und scharf ziehen zu wollen. Inzwischen merken sie nicht, daß solche Einräumungen auf der anderen Seite doch immer nur als ein unfreiwilliges Zugeständnis der eignen Schwäche empfunden und verstanden werden. Denn ihre reduzierten Ueberzeugungen, die sie anpreisen, scheinen dem Widerpart vielmehr selbst brüchig zu sein und nur noch auf einem künstlich gestützten Untergrunde zu ruhen. Durchgänger einer massiven Dogmatik dagegen gelten oft auch den Antipoden ihrer Weltanschauung wenigstens als Männer, die wegen der festen Geschlossenheit ihrer Ueberzeugungen Achtung verdienen.

So ist die Apologetik nur selber schuld daran, wenn sie von denen, auf deren Arbeitsergebnisse sie so liebevoll und doch meist so verständnislos eingeht, recht gründlich geringgeschätzt wird; aber weiter auch daran, daß viele diese Geringschätzung auch auf das Christentum selbst übertragen. Also dieses wird schließlich nur kompromittiert, indem es um jeden Preis mit theoretischen Gründen zu verteidigen gesucht wird. Aber die christliche Weltanschauung, wenn anders sie in Menschenseelen als leistungsfähige Ueberzeugung lebt, ist ganz gewiß kein Aggregat aus halbmetaphysischen und halbempirischen Bestandteilen. Ein solches Aggregat mag man „wissenschaftlich" verteidigen zu können wünschen. Nur daß auch hier der Wunsch vielmehr blos der Vater des Gedankens bleibt, als daß er auch zu dem des Erfolges zu werden vermöchte.

Im Kampf um die Weltanschauung dagegen steht immer nur Ueberzeugung gegen Ueberzeugung. Die innerlich stärkste wird sich schließlich auch äußerlich mehr oder weniger durchsetzen. Einfache Behauptungen wirken hier mehr, als die feinsten Beweise der theoretischen Argumentation, die man sich kunstvoll ausgeklügelt hat. Denn diese wirken auf gerade Naturen doch vielmehr nur als Sophistik. Ein starker Glaube aber macht sich einfach selber geltend, wie jede andere reale Kraft. Als solche wirkt auch er auf die anderen Menschen, indem er sie anzieht oder zurückstößt. Fängt er aber erst an beweisen zu wollen, so hört er im gleichen Maße auf zu wirken. So rechtfertigt sich das Christentum und die christliche Weltanschauung am besten selbst, indem sie da sind, in ihrer Art wirken, sich auswirken, darleben, ausgeben; kurz geben, so wie sie einmal sind. Theoretische Beweise jedoch an den Mann bringen zu wollen, hilft weder diesem noch der Sache, die bewiesen werden soll. Denn allein schon das Streben, eine solche Sache theoretisch zu beweisen, ist in der Regel vielmehr der faktische Ausdruck dafür, daß die persönliche Kraft nicht dazu ausreicht, durch sich selbst die Sache wirksam zu vertreten.

Diese allgemeinen Ausführungen über das Misverhältnis, in dem von Haus aus der religiöse Glaube und das Streben, ihn mit wissenschaftlichen Mitteln zu vertreten, zu einander stehen, ruhen allerdings auf der Voraussetzung, daß auch der Glaube selbst weiß, was er will und was er leisten kann. Aber haben wir wissenschaftlichen Theologen von heute denn überhaupt noch ein Recht dazu, einem solchen Glauben für uns in Anspruch zu nehmen und einfach vorauszusetzen? Wissen wir denn selbst noch, was wir eigentlich wollen und sollen, wenn wir christliche Weltanschauung darlegen und lehren? Wissen wir nicht vielmehr weit besser, was wir nicht wollen, indem wir zahllose Stücke unserer dogmatischen Ueberlieferung kritisieren und aus Gründen der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit preisgeben? Wenn es sich aber so verhält, dann ist es doch vielleicht, wenn auch nicht in dem Interesse, die modernen Gegner des Christentums abzuwehren und um jeden Preis sei es zur christlichen Weltanschauung überreden, sei es ins Unrecht setzen zu wollen, so doch in unserem

eigensten Interesse geboten, eine in ihrer Art vielmehr esoterische Apologetik zu treiben oder für uns nach allen Seiten hin festzustellen, wie sich denn unsere Weltanschauung zu derjenigen anderer verhält, die mit ihren Ansichten und Ueberzeugungen uns selbst in die Gefahr bringen, ihnen immer mehr beizupflichten und unserer Ausgangsposition immer mehr abtrünnig zu werden. Und ich glaube Wobbermin richtig zu verstehen, wenn ich annehme, daß ihm doch vielmehr Sorgen dieser Art, als die Neigung zu apologetischen Streifzügen in der Weise von Ebrard, Christlieb, Luthardt und ihrer aller Meister, dem Katholiken Hettinger, die Feder geführt haben. Die ganze Haltung seines Buches hätte ja anders sein müssen, wenn es auf Vertreter der modernen Wissenschaft einzuwirken bestimmt wäre. Werden diese doch gleich schon durch die Behauptung auf der zweiten Seite, daß der Theologie eine Stellung über der Gesamtheit der Einzelwissenschaften zukomme, aufs empfindlichste vor den Kopf gestoßen und möglicherweise sofort davon abgeschreckt, die Lektüre eines sich mit solchen Ansichten einführenden Buches fortzusetzen. Auch die in diesem enthaltenen Auseinandersetzungen mit Avenarius und anderen modernen Philosophen und Psychologen scheinen es viel weniger auf eine Verständigung gerade mit ihnen, als auf einen esoterischen Gebrauch für Theologen abzusehen. Denn nur auf diese, nicht aber auf jene wird es einen erheblichen Eindruck machen können, wenn der Empiriokritizismus vor allem unter dem Gesichtspunkt betrachtet wird, daß sich in ihm eine neue Gestalt des Materialismus darstelle.

Und dennoch, so sehr ich das Bestreben Wobbermins anerkenne, die Theologen wieder mehr mit dem bekannt zu machen, was in der modernen Philosophie vorgeht, und es ihnen zu erleichtern, hier gleich die richtige Stellung zu finden, ich muß dabei bleiben, daß Wobbermin das prinzipielle Problem am verkehrten Ende angefaßt hat. Denn sein bereits kritisierter Vorschlag, dem Interesse der Theologie wieder eine auf die Erfahrung gestützte Metaphysik dienstbar zu machen, bringt uns nicht vorwärts, sondern zurück. Wir müssen vielmehr volle Freiheit sowohl für die Spekulation im Verhältnis zur Wissenschaft, als auch, für diese

im Verhältnis zu jener zu gewinnen suchen. Nun sehe ich zwar schon zahllose Finger zucken, um mir den bekannten Vorhalt unter die Augen zu rücken, daß es zweierlei Wahrheit nicht geben könne, und daß die sog. doppelte Buchführung nichts weiter sei, als Falschmünzerei. Aber wer bisher noch nicht die Geduld verloren hat, meinen Erörterungen zu folgen, der wird auch weiterhin nichts finden, was einen solchen Vorwurf zu begründen geeignet wäre.

II. Die Subordinationsmethode der religiösen Spekulation.

1. Wenn man einerseits zugiebt, daß das Transscendente als das, was über die Erfahrung hinausliegt, nicht auch Gegenstand einer wissenschaftlich gearteten Erkenntnis sein kann, und wenn man andererseits davon überzeugt ist, daß die religiöse Spekulation, die aus dem Glauben hervorgeht, wegen dieser ihrer Herkunft eine transscendente Welt voraussetzt, die ihr als wirklich gilt, weil ihr Subjekt in einem persönlichen Erleben wirksam durch sie berührt worden ist, so kommt es lediglich darauf an, der Spekulation zu lassen, was ihr eigen ist, und dem Wissen von der Welt zu geben, worauf es einen Anspruch hat. Aber worauf hat das eine einen Anspruch, und was ist der andern eigentümlich?

Der Glaube, der der lebendige Mutterschoß aller religiösen Spekulation ist, findet seinen bewußten Ausdruck im Denken derer, die ihn haben, indem ihre Gedanken teils aus gewöhnlichen Vorstellungen, teils aus solchen bestehen, deren Inhalt transscendent ist. In jenen erfaßt der religiöse Mensch, geradeso wie jeder andere, sich selbst in seinem weltlichen Dasein und zugleich die irdischen Dinge, Ereignisse und Beziehungen, die ihm teils von persönlicher Wichtigkeit, teils überhaupt bekannt, wenn auch möglicherweise persönlich gleichgültig sind. Zu diesem Wissensstoff aber tritt der nicht aus ihm selber ableitbare Gedanke von einem Gott als etwas andersartiges, eigentümliches und selbständiges hinzu. Empiristisch betrachtet ist dieser Gottesgedanke, soweit er nicht nur ganz äußerlich als unlebendige Vorstellung durch eine blos dogmatische Ueberlieferung überkommen ist, das Ergebnis

eines Erlebens, das wir zunächst mit dem auch sonst dafür gebräuchlichen Ausdruck religiöse Erfahrung benennen wollen.

Nun stehen jedoch im religiösen Glauben die transscendenten und die nicht transscendenten Vorstellungsinhalte, die seinem Subjekt bewußt sind oder bewußt werden, nicht etwa beziehungslos neben einander. Sondern sie beziehen sich so gewiß aufeinander, wie sie in einer gegenseitigen engen Verbindung der psychologischen Beobachtung immer schon gegeben sind, bevor sie im theoretischen Interesse überhaupt von einander gesondert werden können. Denn einerseits bestehen die gesamten sprachlichen und gedanklichen Ausdrucksmittel, die uns zur bewußten Erfassung des eigentümlichen transscendenten Inhalts des religiösen Erlebens zu Gebote stehen, aus Bildern, die der weltlichen Erfahrung entlehnt sind, und die die transscendenten Objekte des Glaubens teils anschaulich konkret, teils begrifflich abstrakt, in jedem Falle aber nicht adaequat bezeichnen. Andererseits durchdringt in denselben Vorstellungen des bewußten religiösen Glaubens dessen eigentümlicher nicht empirischer Inhalt mehr oder weniger die ganze Gedankenwelt des frommen Subjekts. Der konkrete Stoff aber, aus dem diese besteht, ist das gesamte Wissen des Individuums von sich selbst, von der Welt und von seinen Beziehungen zu ihr. Soweit nun das menschliche Wissen von jenem eigentümlichen Element des religiösen Glaubens durchdrungen wird, stellt sich dieser nach seiner vorstellungsmäßigen Seite hin als ein aus höheren Gesichtspunkten oder sub specie aeternitatis erfolgendes Deuten des in demselben Wissen bewußt erfaßten oder erkannten weltlichen Seins und Geschehens dar.

Der Ausdruck Deuten, der ja auch sonst schon gelegentlich gebraucht worden ist, um das religiöse Denken erläuternd zu beschreiben, bedarf bei seiner Allgemeinheit noch einer genauern Bestimmung, wenn er zur Charakteristik der religiösen Weltanschauung in fruchtbringender Weise soll angewandt werden können. Ein Deuten nämlich wird nicht nur in der religiösen Spekulation geübt, sondern vor allem auch in der Wissenschaft. Fremdsprachige Texte oder auch schwerverständliche Darlegungen, die in der eignen Sprache des Interpreten vorliegen, bedürfen der Auslegung, um

möglichst so verstanden zu werden, wie ihre Verfasser sie gemeint haben, als sie sie niederschrieben. Beobachtungen naturwissenschaftlicher und psychologischer Art müssen richtig erklärt oder, wie man heute gern sagt, interpretiert werden, wenn aus dem thatsächlichen Material, das die beschreibende Wissenschaft nur erst konstatiert, ein wirkliches Wissen gewonnen werden soll. Auch hier handelt es sich allemal um Deutungen, in denen erst ein eigentliches Erkennen erreicht wird. Nun ist es aber der Wissenschaft bei ihrer prinzipiellen Tendenz, nur ein objektives Wissen von der gegebenen Wirklichkeit zu gewinnen, durchaus eigentümlich, daß sie die Deutungen, die sie giebt oder sucht, einerlei ob diese dann auch wieder auf synthetischem Wege oder experimentell als richtig erwiesen werden können, ausschließlich aus dem objektiven Zusammenhange der verschiedenen Deutungsobjekte unter einander zu entwickeln für ihre Aufgabe hält. So entnimmt sie ihre Deutungsprinzipien grundsätzlich den Objekten und deren gegenseitigen Beziehungen selbst und sieht durchaus folgerecht das einzelne Problem als richtig gelöst an, wenn es gelungen ist, eine zuvor noch unaufgeklärte Erscheinung dem Gesamtzusammenhange des bisherigen Wissens zwanglos und wiederspruchsfrei einzugliedern.

Anders verhält es sich mit der religiösen oder mit der Deutung der Welt sub specie aeternitatis. Denn diese braucht ihr Deutungsprinzip nicht erst zu suchen, geschweige denn aus der im objektiven Sinne zu verstehenden Erfahrung sich geben zu lassen. Sondern sie bringt es immer schon mit sich in dem Glauben, den sie voraussetzt. Und nur indem auch das Glaubensleben selbst religiös gedeutet und innerlich verständlich zu machen versucht wird, liegt eine dem wissenschaftlichen Deuten parallele Erscheinung vor, daß nämlich derselbe Zusammenhang von Erscheinungen das Deutungsprinzip liefert, der diesem andererseits auch wieder als Deutungssubstrat unterworfen wird. Wo immer aber im religiösen Sinne geglaubt wird, da werden auch stets Geschehnisse des eignen Erlebens sowohl wie Ereignisse im äußeren Verlaufe der weltlichen Dinge, die zu jenem in einer näheren oder entfernteren Beziehung stehen, in eine Ewigkeitsbeleuchtung hineingerückt oder

religiös betrachtet, d. h. in irgend welchem Sinne als Kundgebungen, Anordnungen oder Wirkungen einer höheren, transscendenten, göttlichen Macht gedeutet. Je intensiver dabei die im Hintergrunde dieser Auffassung von innerweltlichen Vorgängen stehenden Erlebnisse der religiösen Erfahrung sind, destomehr geht jede sonstige Betrachtung des weltlichen Geschehens in dessen religiöser Deutung auf und unter. So kann diese sich in dem einer starken Frömmigkeit und einem überzeugungsvollen Glauben entspringenden Denken über alles ergießen und verbreiten, was jeweilen dem Frommen in das Blickfeld seines Bewußtseins tritt. Dann lebt und denkt er Ewigkeitsgedanken in alle weltlichen Erfahrungen hinein, die er in seiner Lebenssphäre macht. Und wenn er handelt und wirkt, so leben sich auch in einem solchen praktischen Thun Kräfte aus, die durch dasselbe religiöse Erleben bestimmt erscheinen.

Aber freilich, diese subjektiven Kräfte selbst, sofern sie, wie alle Kräfte in der Welt, stets auch nur Bewegung leisten und fortpflanzen, gehören doch durchaus dem weltlichen Dasein an, in dem auch die religiöse Persönlichkeit an die erfahrungsmäßigen Bedingungen des gesamten natürlichen Geschehens auf die Dauer gebunden bleibt. Und ebenso ist nun auch das gesamte Wissen um die Welt, in das ein frommer Mensch sein eignes religiöses Verständnis hineinlegt, wenn er dessen Inhalt, die empirische Welt, unter religiösen Gesichtspunkten deutet, ihm in keinem Stücke anders gegeben, als allen übrigen Menschen. So gewährt die Religion dem Wissen der Frommen keinerlei diesem sonst unerreichbare Aufschlüsse über das Geschehen in der Welt als solches. Auch die größten Propheten, die mächtigsten Glaubenshelden, die frömmsten Menschen, die je gelebt haben, Jesus Christus nicht ausgeschlossen, nahmen die Welt mit keinen anderen Augen wahr, als alle Menschen sonst, die dieselben Objekte sahen wie sie. Daher erkennen denn selbst die Heroen und Stifter der Religion die Welt und was in ihr vorgeht, immer auch nur in Vorstellungen von weltlicher Herkunft und Art. Zeitlebens sind auch sie auf den Vorrat von solchen Vorstellungen beschränkt, den sie sich wie jeder andere zuvor durch empirische Erfahrungen erwerben müssen,

um ihn dann auch im Dienste ihres religiösen Erkennens, Denkens und Redens anwenden zu können. Daher teilen sie auch stets nur dasselbe allgemeine Weltbild mit ihren Zeitgenossen und übertreffen diese nicht etwa durch ein Geheimwissen oder durch eine ihrem Zeitalter übrigens verschlossene höhere Weltkenntnis, wie dies die abergläubische Mißdeutung der Religion immer wieder glauben machen will. Aber eben in die auch anderen Menschen bekannte Welt tragen sie aus dem Schatz ihres eigentümlichen religiösen persönlichen Erlebens und Habens Beziehungen ein, die aus der Welt hinaus in ein Jenseits reichen, und die die empirische oder wahrnehmbare Welt als solche nun einmal nicht herzugeben hat. So schauen sie mit dem Blick des Sehers als den Hintergrund alles weltlichen Daseins ein höheres göttliches Leben, dem sie selbst sich zugehörig wissen, da es sie innerlich erfüllt, und dem sie zugleich die Direktiven ihrer eignen religiös bedingten Bestrebungen und Handlungen unmittelbar zu verdanken sich bewußt sind. Indem so aber aus demselben Hintergrunde, in dem die religiöse Persönlichkeit selber wurzelt, die Erscheinungen des im allgemeinen Vordergrunde sich abwickelnden weltlichen Geschehens gedeutet werden, dringt zugleich auch nach der anderen Seite hin durch das empirische Wissen hindurch, ohne daß dieses dabei aufgehoben oder material modifiziert wurde, die religiöse Betrachtung wieder in dieselbe Ewigkeit ein, die ihr eigner Ausgangspunkt gewesen war.

In welchen bestimmten Bildern nun aber der religiöse Mensch das übersinnliche, ewige, göttliche Sein, das er glaubt und kennt, weil er es subjektiv erlebt, nun auch gegenständlich denkt und anderen zu beschreiben und verständlich zu machen versucht, das ist eine Frage von blos sekundärer Wichtigkeit. Denn die religiöse Bildersprache bleibt im Verhältnis zu ihren transscendenten Objekten immer inadaequat, da ihre Wort-, Vorstellungs-, und Begriffszeichen doch stets aus dem Gebiete des sinnlichen auf das des übersinnlichen Erlebens übertragen sind. So aber erklärt es sich auch, daß die religiösen Ausdrucks- und Begriffsmittel im Einzelnen einem ständigen Wandel unterworfen sind. Denn das weltliche Erkennen, Wissen und Sprechen, das sie immer wieder liefert,

bewegt sich in einem unaufhörlichen Wechsel. Zugleich damit verändert sich fort und fort im Einzelnen und in längeren Fristen auch im Ganzen das empirische Weltbild, in dem sich dem Bewußtsein der Menschen die ihrer Erfahrung gegebene Welt präsentiert.

Wenn nun aber eben die Welt das eigentliche Deutungsobjekt der religiösen Weltanschauung ist, so sollte es folgerichtiger Weise auch selbstverständlich sein, daß man dieses Substrat der religiösen Deutung sich nicht in anderen Vorstellungen vergegenwärtigt, als in solchen, die man nach bestem Wissen und Gewissen davon haben kann. In aller sonstigen Praxis des Lebens gilt es ja doch auch als selbstverständlich, daß man seinen Unternehmungen die zur Zeit erreichbare beste und zuverlässigste Kenntnis von den in Betracht kommenden Objekten nach Möglichkeit zu Gute kommen zu lassen strebt. Denn es pflegt sich bald zu rächen, wenn man diese Regel außer Acht läßt. Sollte allein die Religion, die ja gerade auch vor allem eine Praxis des Lebens ist, und deren spekulative Deutungen doch auch nur im Dienste dieser Praxis Sinn und Wert haben, von jener Regel eine Ausnahme machen? Und sollte es sich auf ihrem Gebiete nicht rächen und strafen, wenn bei ihren Denkoperationen statt eines möglichst gesicherten Wissens von der Welt vielmehr vorwiegend Gebilde einer freien Phantasie oder einer aus unwissenderen Zeitaltern überkommenen Ueberlieferung grundsätzlich vorausgesetzt werden?

Gewiß rächt sich auch hier die im günstigsten Falle aus mißleiteter Pietät herrührende Geringschätzung des Wissens von der wirklichen Welt, sowie es die Wissenschaft teils bisher schon ermittelt hat, teils immer weiter zu fördern und zu bereichern geschäftig ist. Ich weise nur auf einen Punkt hin, der freilich auch der wichtigste ist. Unzählige Menschen werden seit Menschenaltern, wenn nicht seit Jahrhunderten in ihrer Wahrhaftigkeit geschädigt, in ihrem Gewissen beunruhigt, in ihrer sittlichen Charakterbildung und in dem gesunden und geraden Wachstum ihrer Frömmigkeit künstlich gehemmt, indem ihnen unter dem Namen der Religion, aber nicht selten unter der Anwendung von sittlich verwerflichen Mitteln, immer wieder die Zumutung gestellt und der

Entschluß aufgenötigt wird, die von dem kirchlichen Traditionalismus eifersüchtig gehüteten lediglich intellektuellen Niederschläge vergangener, wenn auch zu ihrer Zeit noch so sehr durch echten und tiefen Glauben ausgezeichneter Entwickelungsstufen der religiösen Spekulation zu einem Zwangscours als vollwertiges religiöses Gut hinzunehmen. Der Schaden, der hierdurch der gedeihlichen Fortpflanzung des religiösen Lebens, der religiösen Leistungsfähigkeit des zur Pflege der Religion berufenen geistlichen Standes, der sittlichen Entwicklung der begabtesten Kulturvölker unmittelbar und mittelbar zugefügt ist und immer noch wird, ist unermeßlich. Gegen diesen Notstand aber helfen nicht die kleinen Mittel, die die Apologetik so gern herstellt und verschreibt. Auch Wobbermins wohlgemeinter Vorschlag, wieder auf Grund der Erfahrung eine Metaphysik mit vorwiegend apologetischer Tendenz zu einer vermeintlich wissenschaftlichen Vertretung des christlichen Glaubens in Bewegung zu setzen, wird schwerlich mehr Erfolg haben, als frühere, nur meist etwas weniger gründlich vorbereitete apologetische Unternehmungen. Wirklich helfen wird schließlich doch nur das eine große Mittel, das sich auch mehr und mehr als unabweislich aufdrängen wird. Man muß von Seiten des Staates, der Kirche und der öffentlichen Meinung gerade auch zur Verwertung in der Theologie die wissenschaftliche Arbeit mit ihrem ganzen rücksichtslosen Wahrheitsstreben durchaus und in jeder Hinsicht freigeben und ihr das Recht, in ihrem empirischen Erkenntnisgebiet unberührt durch metaphysische Ansprüche und Vorurteile ihren Aufgaben frei und aufrecht nachzugehen, in aller Ehrlichkeit und ohne jeden tückischen Hintergedanken zugestehen. Einer solchen unbedingten Emanzipation der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit aus den Sklavenketten eines doch immer nur Irreligiosität stiftenden Bekenntniszwanges bedarf es indessen für die Theologie nicht nur, sofern sie selber Wissenschaft ist. Denn als solche wird sie sich schon ganz von selbst die ihr notwendige Freiheit nehmen und zu wahren wissen. Sondern gerade auch die Theologie als religiöse Spekulation darf um ihrer eignen Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit willen nicht an eine von vornherein bestimmt festgelegte Ansicht von ihren weltlichen, sei es

geistesgeschichtlichen, sei es naturgeschichtlichen Deutungssubstraten gebunden werden. Vielmehr hat in Beziehung auf die weltlichen Objekte ihrer Betrachtung auch die religiöse Spekulation der historischen, der psychologischen und der naturwissenschaftlichen Erkenntnis allein die Entscheidung zu überlassen. Jede Apologetik aber, die unter dem Druck eines sei es akuten sei es latenten Bekenntniszwanges hier zu markten und zu feilschen versucht, richtet sich selbst in ihrer religiösen Verständnislosigkeit.

Wird so der Wissenschaft nur gegeben, was ihr zukommt, so so ist andererseits zugleich reine Bahn dafür gewonnen, daß das urwüchsige und selbständige religiöse Deutungsprinzip des christlichen Glaubens, ungehemmt durch die in vergangener Zeit künstlich geschaffenen Halbheiten und Schwierigkeiten, seine noch immer ungebrochene religiöse Kraft frei und sicher entfalte und sich, auch Gedanken bildend, wieder in vollen, frischen und klaren Wellen über die gesamte Welt ausbreite. Denn das letzte Wort in der Weltanschauung hat eben doch nicht die Wissenschaft, die mit ihrem Blick nicht über die immerhin beschränkte Erfahrung hinausreicht, sondern der sei es religiöse oder irreligiöse, sei es christliche oder nichtchristliche persönliche Glaube. So wie sich dieser aber nicht als eine unselbständige Metaphysik auf der weltlichen Erfahrung aufbauen kann, sondern seine Wurzeln vielmehr lediglich in einem eigentümlichen Erleben von lebendigen religiösen Subjekten hat, so gebührt auch nicht jener Erfahrung, sondern dem unabhängig von ihr in der christlichen Frömmigkeit gegebenen Gottesgedanken die unbedingte Initiative bei der Entwicklung der christlichen Gedankenwelt. Insofern nun bemächtigt sich der Gottesglaube als religiöses Deutungsprinzip des weltlichen Wissens und in diesem zugleich immer auch in irgend welchem Umfange der Ergebnisse des wissenschaftlichen Erkennens als seines Deutungssubstrates, nicht zwar, um dieses zu einer andern Art von Wissen umzubilden, umzubiegen, umzumodeln, sondern um es einfach nur mit einem höhern Geiste zu durchdringen. So aber subordiniert sich die religiöse Spekulation das gesamte weltliche Wissen und vermeidet durch

dieses Verfahren, grundsätzlich wenigstens, die Konflikte und Kollisionen, die bei den herkömmlich üblichen Versuchen, Spekulation und Wissenschaft vielmehr zu koordinieren, immer wieder von Neuem geschaffen werden.

Ebenso läßt dieselbe Religion, sofern sie zugleich eine bestimmte Lebenspraxis begründet, in der es die als göttliche Gebote erkannten sittlichen Aufgaben der Liebesübung und der Herzensreinigung zu erfüllen gilt, die Elemente weltlichen Daseins, mit denen sie hier rechnen und arbeiten muß, nämlich die natürlichen Fähigkeiten der Menschen, ihre subjektiven Kräfte, ihre individuellen Eigentümlichkeiten und den gesetzmäßigen Zusammenhang aller dieser Faktoren unter einander und mit der gesamten natürlichen Welt durchaus unverändert. Aber sie nimmt jeden Menschen, in dem sie zum Leben gelangt, in dieser seiner ganzen ungebrochenen Beschaffenheit als eines natürlich und irdisch bleibenden Wesens doch wie ein neues Organ in den Dienst der von ihr gestellten praktischen Aufgaben. So wirkt sie in ihm als konkretes Motiv, als Ursprung bestimmter Direktiven für sein Thun und Handeln, als Prinzip eines inhaltlich erneuerten Wollens, dem sie eben neue Ziele setzt. In allen diesen Leistungen aber erscheint sie als der Konzentrationspunkt der vorhandenen natürlichen Kräfte, die sich nun nicht mehr zersplittern, sondern gesammelt, geordnet und einheitlich geleitet auch nach außen hin Erfolge haben können, wie sie ihnen sonst notwendig versagt bleiben würden. Demnach wäre es auch hier verfehlt zu meinen, man müsse zur Erklärung von solchen Erscheinungen, wie unerschütterlichem Glaubensmut, heldenhafter Todesfreudigkeit, unermüdlicher Arbeitskraft, die Herzen hinreißender und besiegender Geistesgewalt, die Seelen aus Schuld und Not aufrichtender Liebesmacht, den aus der übersinnlichen in die sinnliche Welt eingreifenden übernatürlichen Kraftfaktor empirisieren und ihn als gleichartig und in ähnlicher Weise wirksam den weltlichen Kräften addieren und koordinieren. Vielmehr wird auch in der religiösen Praxis das Ganze der religiös begründeten Wirkungen material nur durch dieselben natürlichen Kräfte der Frommen geleistet, über die sie als Menschen auch sonst verfügen würden. Nur fassen sich diese Kräfte in der durch das religiöse

Erleben bestimmten Richtung einheitlich und sicher zusammen und vermögen dadurch auch in ihren Leistungen gesteigert zu werden, sofern nämlich ein ihrer Wirksamkeit übergeordnetes Erleben sie alle als ihr gemeinsames Motiv durchdringt und beherrscht. Also auch im praktischen Leben subordiniert sich die Religion die Kräfte der empirischen Wirklichkeit. So aber bestätigt sich auch hier die Einsicht, daß die empirische und die transscendente Welt, die disparat sind und bleiben, nicht koordiniert und halbiert oder sonst dividiert und dann wieder in Bruchstücken zusammengefügt werden können, sondern daß, indem jede bleibt, wie sie ist, die höhere die niedere sich unterordnet und durchdringt.

Daher besteht denn auch kein primärer Dualismus zwischen beiden. Nur sekundär ist erst der Gegensatz, der eintritt, indem sich in der Praxis des Lebens dem religiösen Prinzip, sofern es zugleich auch sittliche Ideale begründet, das von Haus aus immer nur auf selbstsüchtige und nichtideale Zwecke gerichtete und deshalb immer erst einer sittlichen Umbildung bedürftige Wollen der Menschen mehr oder minder hartnäckig widersetzt. Gerade diese Erscheinung in der faktischen Wirklichkeit des Lebens schafft jedoch nicht der wissenschaftlich psychologischen Erkenntnis, die selbstverständlich deterministisch ist, wohl aber der spekulativen Deutung die größten Schwierigkeiten, da hier die konsequente religiöse Betrachtung, die gleichfalls deterministisch ist, mit den indeterministischen Tendenzen, die dem ethischen Denken nun einmal unwiderleglich eingeprägt zu sein scheinen, aufs schärfste an einander gerät. Doch auf dies Problem näher einzugehen ist hier nicht der Ort, da es sich in ihm nicht um etwaige Differenzen zwischen Wissenschaft und religiöser Spekulation, sondern um einen Streitfall zwischen der religiösen und der ethischen Spekulation handelt.

2. Dagegen ist nun die Durchführung der soeben begründeten Subordinationsmethode an einigen wichtigen theologischen Einzelfragen zu erläutern. Was zunächst die Frage nach dem Wunder betrifft, so ist es selbstverständlich, daß allein schon dieser Begriff für die Wissenschaft in allen ihren verschiedenen Zweigen einfach inhaltsleer und gegenstandslos ist. Denn er ergiebt nur dann

einen berechtigten Sinn, wenn man ihn ausschließlich als einen religiösen Begriff faßt. Insofern aber entzieht er sich gerade jeder wissenschaftlichen Verwertung. Dagegen lassen alle in der Erfahrung als wirklich gegebenen Vorgänge und Dinge den Versuch, sie wissenschaftlich zu erklären, nicht nur zu, sondern sie fordern ihn auch unbedingt. Andere als natürliche Erklärungen aber giebt es in der Wissenschaft überhaupt nicht. Findet also der Historiker in den Quellen, aus denen er ein möglichst zuverlässiges Wissen von der Vergangenheit zu ermitteln hat, Berichte von Ereignissen vor, die als Wunder im empirischen Sinne angesehen werden sollen, so bieten sich ihm nur zwei Möglichkeiten. Entweder nämlich vermag er die Ueberlieferung selbst als unglaubwürdig zu erweisen. Dann fällt zugleich damit auch die Glaubwürdigkeit der angeblichen Wunder dahin. Oder die Ueberlieferung erscheint im Ganzen als glaubwürdig. Dann hat die Wissenschaft keine andere Aufgabe, als nach erfahrungsmäßigen Analogien zu suchen, die irgendwie geeignet sind, das angeblich wundermäßige Geschehen als dennoch lediglich durch natürliche Kräfte bewirkt erkennen zu lehren. So lange indessen der eine oder der andere Nachweis nicht gelingt, liegt für die Wissenschaft doch in keinem Falle ein Wunder, sondern einfach nur ein noch unerledigtes Problem vor, dessen befriedigende Lösung sich entweder in der Zukunft noch finden, oder das sich überhaupt als unlösbar herausstellen wird. Nur darf diese letzte Möglichkeit, die theoretisch freilich unabweisbar ist, im Betriebe der wissenschaftlichen Arbeit selbst niemals im voraus in Anschlag gebracht werden, wenn die Energie des wissenschaftlichen Erkennens nicht erlahmen und versagen soll. Am wenigsten aber darf sie zur Hinterthür werden, durch die der empirisierte oder magische Wunderbegriff in die Wissenschaft wieder einschlüpfen kann. Denn eine Wissenschaft, die innerhalb der ihr empirisches Gebiet umschreibenden Grenzen Wunder annimmt oder auch nur als möglich zugiebt, ist entweder nur erst ein noch halbmetaphysischer Vorläufer der eigentlichen und selbständigen Wissenschaft, sowie wir sie heutzutage kennen und haben, oder sie erklärt sich selbst für bankerott, indem sie einräumt, daß innerhalb ihres empirischen

Forschungsgebietes Vorgänge vorkommen, die mit ihren empiristischen Mitteln zu erfassen sie selber sich nicht mehr für potent hält.

Hat nun aber die Wissenschaft aus den angegebenen Gründen den Begriff des Wunders überhaupt abzulehnen, so gehört dieser andererseits ebenso ausschließlich in die religiöse Gedankenwelt hinein. Denn in deren Bereich drückt er nichts anderes aus, als die religiöse Deutung irgend eines weltlichen Vorgangs, der von einem Frommen als eine Gottesthat sei es der Hülfe oder der Strafe, der Verheißung oder der Warnung beurteilt wird. An sich aber kann jedes weltliche Ereignis, indem es religiös gedeutet wird, als ein Wunder betrachtet werden. Darum bleibt es doch zugleich ein Geschehen, das andererseits eine natürliche Erklärung gestattet und von der Wissenschaft fordert. Diese doppelte Betrachtungsweise eines in sich identischen Vorgangs begründet aber nicht etwa die Annahme einer doppelten Wahrheit. Denn indem die objektive Wahrheit, die von ihm gilt, sowie sie durch die empiristische Wissenschaft ermittelt und vertreten wird, der spekulativen Betrachtung sub specie aeternitatis subordiniert wird, bleibt sie darum doch in ihrem gesamten Umfange material nur das, was die Wissenschaft in ihr sehen lehrt. Daß sich zugleich aber die religiöse Deutung desselben Geschehnisses bemächtigt, indem sie es für ein Wunder oder eine Gotteswirkung erklärt, berührt es selbst nur in formaler Hinsicht, sofern es lediglich in eine neue Beziehung, nämlich eben zu dem transscendenten Gott gebracht wird. So aber bleibt der religiöse Wunderbegriff seiner ganzen Art nach außer aller Konkurrenz mit den natürlichen Begriffen des wissenschaftlichen Denkens. Stellt man dagegen die göttliche und die weltliche Ursächlichkeit als die beiden kooperierenden und daher auch zu koordinierenden Faktoren eines von ihnen gemeinsam hervorgebrachten und insofern wunderhaften weltlichen Vorganges neben einander und somit auch einander gleich, so wird der Wunderbegriff empirisiert, und nun erst entstehen alle die Schwierigkeiten, die so viel Streit und unheiligen Eifer im Gefolge gehabt haben, und die uns modernen Menschen so unerträglich sind.

Was nun aber insbesondere die biblischen Wunderüberlieferungen betrifft, so liegt es auch hier der historischen Wissenschaft ob, die einzelnen Ereignisse, die in Betracht kommen, nach den oben angegebenen Regeln darauf hin zu untersuchen, was sich an ihnen durch methodische Kritik als objektiv zuverlässig und glaubwürdig herausstellen läßt. Einer Rektifikation durch das religiöse Denken jedoch ist sie bei diesen Ermittelungen unter keinen Umständen unterworfen. Sondern falls sie dabei Irrtümer begeht, so gehören auch diese lediglich vor das Forum der Wissenschaft selbst. Die religiöse Betrachtung also kann auch hier immer nur erst die von der Wissenschaft geprüften Stoffe aus dem ihr eignen Deutungsprinzip heraus als wunderbare Gottesthaten deuten. Aber sie kann diese Stoffe nicht auch material modifizieren. Denn sie hat nicht die quaestio facti, sondern nur die quaestio fidei zu stellen. Greift sie jedoch, wie das ja freilich wenigstens bei den praktischen Theologen noch die Regel ist, in das Ressort der Wissenschaft über, so gefährdet sie teils nur ihren eignen Kredit, teils schafft sie jene Gefahren für die Sittlichkeit und für die Religion, die schon einmal (s. o. S. 230 f.) charakterisiert worden sind. Die echte Religion aber, wenn sie nur noch in Menschenherzen wirklich lebendig ist, trägt eine so unendlich reiche Kraft in sich, zu deuten, zu schauen und Gottes wunderbare Wege mit der Menschheit gerade auch in dem wirklichen Geschehen und in der wissenschaftlich erforschten Geschichte des weltlichen und des religiösen Lebens andächtig zu verfolgen, daß es in ihrem Interesse wahrlich dessen nicht bedarf, an den naiven Vorstellungen von dem weltlichen Geschehen, die die Verfasser unserer heiligen Schriften doch nur mit allen ihren Zeitgenossen teilten, auch um den Preis der Wahrhaftigkeit vieler moderner Menschen, wie an einer irreparabeln Wahrheit festzuhalten. Handelt es sich doch auch in allen biblischen Wunderberichten, deren Glaubwürdigkeit die Wissenschaft mit triftigen Gründen beanstandet, immer nur um problematische Deutungs**objekte**, die die ernst gestellte quaestio facti nun einmal nicht ertragen können, aber niemals auch um das religiöse Deutungs**prinzip** des Christentums selbst. Denn dieses freilich ist seiner ganzen nicht empirischen Art und Herkunft nach der

wissenschaftlichen Kritik überhaupt unerreichbar. Deshalb aber vermag es sich auch, trotz aller Kritik, die eine ihrer Grenzen bewußte Wissenschaft doch nur an seinen Deutungssubstraten ausüben kann, noch immer in ungebrochener Kraft zur Geltung zu bringen. Vorauszusetzen ist dabei nur das eine, daß auch Menschen vorhanden sind, die Glauben genug haben, um noch aus voller freier und leichter Seele heraus religiöse Deutungen der Welt vollziehen zu können, auch wenn sie eine fides historica an unglaubwürdig gewordene Ueberlieferungen ehrlicher Weise nicht mehr aufzubringen vermögen.

3. Eine andere Frage, auf die ich hier näher eingehen möchte, ist die nach der religiösen Beurteilung der Person Jesu Christi. Wobbermin sagt: „Christologie ohne Metaphysik ist unmöglich" (S. 30). Aber alle Christologie ist, wenn sie nur noch den warmen Hauch des Lebens atmet, vielmehr lediglich religiöse Spekulation. Und erst, wenn das in dieser frisch pulsierende religiöse Leben sich verflüchtigt, hinterläßt auch sie einen blos noch metaphysischen Niederschlag. Dagegen was man seit D. F. Strauß als Leben Jesu zu bezeichnen pflegt, das ist in demselben Maße, als es mit lediglich wissenschaftlichen Mitteln zu erforschen versucht wird, weder religiöse Spekulation noch Metaphysik. Und doch ist gerade dieser historische Stoff des Lebens Jesu recht eigentlich das in dem religiösen Denken über Christus vorauszusetzende Deutungssubstrat. Denn soweit als die christologischen Spekulationen noch nicht zu einer unlebendigen Metaphysik erstarrt sind, können auch sie nach ihrer vorstellungsmäßigen Seite hin nur als religiöse Deutungen einer empirischen Wirklichkeit aus dem Deutungsprinzip des christlichen Glaubens charakterisiert werden. Also hat sich dieses nur wieder jenes empirischen Stoffes, nämlich eben der geschichtlichen menschlichen Person Jesu Christi, sowie sie uns in ihrem von der historischen Theologie gewissenhaft erforschten und zu erforschenden Leben entgegentritt, als ihres Deutungssubstrats zu bemächtigen. Aber auch hier vermag die religiöse Spekulation keinerlei die quaestio facti berührende Entscheidungen zu leisten, da dies vielmehr eine geschichtswissenschaftliche Aufgabe ist. Doch was die ernste, sachkundige und mit adäquaten Methoden arbeitende Geschichts-

forschung von der evangelischen Ueberlieferung hat bestehen lassen, und was sie an neuem Material zur Förderung des objektiven Verständnisses Jesu und seiner Zeit aus vielfach weit entlegenen historischen Quellen beizubringen vermocht hat, kurz die aus der Ergründung weitreichender objektiver Zusammenhänge herausgearbeiteten Ergebnisse eines teils gesicherten teils bereicherten Wissens von Jesus bieten sich der christologischen Spekulation als deren noch immer auch einer religiösen Deutung zugänglicher und bedürftiger Stoff an.

Aber wie ist denn nun hier das Deutungsprinzip genauer zu bestimmen, das sich diesem so überaus wichtigen Stoffe gegenüber zur selbständigen Geltung zu bringen hat? Im letzten Grunde ist Deutungsprinzip der religösen Spekulation doch nur das, was in dem religiösen Glauben ausschließlich transscendent ist. Dies aber ist allein der eigentliche Inhalt des Gottesgedankens als die überweltliche Macht, durch die die Frommen in ihrem religiösen Erleben berührt werden, und die ihnen unter dieser Voraussetzung dann auch in mehr oder weniger zum Teil recht verschiedenen konkreten Vorstellungen ihres gläubigen Denkens bewußt wird. Bringt nun der die religiöse Spekulation begründende Glaube diesen seinen transscendenten und doch zugleich in mannigfachen Vorstellungsbildern erfaßbaren Inhalt als Deutungsprinzip an die geschichtliche Person und das empirische Leben Jesu als an sein Deutungssubstrat heran, um sich auch dieses zu subordinieren, so ist es ja klar, daß unter diesen Voraussetzungen nicht nur eine, sondern eine ganze Anzahl von verschiedenen religiösen Deutungen Jesu Christi möglich sein müssen. Ist doch der religiöse Glaube bei den verschiedenen Menschen nach seiner individuellen Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte und zugleich nach seiner Grundstimmung, Innigkeit, Ueberzeugungsgewißheit, religiösen und sittlichen Leistungsfähigkeit teils qualitativ, teils intensiv, teils extensiv unendlich verschieden geartet und gestaltet. Von allen diesen Bedingungen sind aber immer auch die Vorstellungen abhängig, in denen er den seinem Subjekt bewußten Ausdruck findet. Das sind nun einmal Thatsachen der Wirklichkeit, die man einfach

anerkennen, und mit denen man sich abfinden sollte, statt daß man nur immer wieder beflissen ist, sie durch einseitige und eigensinnige Theorien zu verwischen, zu nivellieren und zu uniformieren. Religion aber ist nicht Dressur, religiöse Anschauung kein Exerzierreglement und religiöse Spekulation keine Felddienstordnung. Wenn also der religiöse Glaube überhaupt gedeihen soll, dann muß auch die aus ihm hervorgehende fromme Gedankenbildung davor geschützt bleiben, daß sich in ihr das warme religiöse Leben verflüchtigt. Dies aber ist in irgend einem Grade stets unvermeidlich, wenn die religiösen Spekulationen von vornherein immer nur in einer künstlich zugestutzten Gestalt, in der sie höchstens anempfunden oder gar blos nachgesprochen werden können, als zulässig anerkannt werden sollen. Läßt man dagegen das religiöse Denken sich auswachsen und ausreifen, so wie doch niemand anders als Gott es werden läßt, so werden die verschiedenen Menschen, die überhaupt von Jesus Christus lebendige religiöse Eindrücke erfahren haben, sich auch seine Person je nach der Art der so in ihnen erregten oder geförderten persönlichen Frömmigkeit verschieden deuten. Also giebt es auch hier eine große Fülle von Möglichkeiten, ohne daß sich die religiöse Art und Kraft der christlichen Spekulation in einem einzigen Typus zu erschöpfen brauchte.

Von Seiten des religiösen Deutungsprinzips aus bestehen andererseits aber auch keine Schranken, die den höchsten denkbaren Aussagen über Christus als dem Ausdruck einer unbegrenzten Dankbarkeit, Verehrung und Liebe den Weg verlegten. Wer also aus reinem und ehrlichem Herzen über ihn nur wie über Gott zu denken vermag, der hat auch ein souveränes Recht dazu, ihn als den Menschen, in dem Gott selbst ist, zu feiern und zu bekennen. Denn der transscendente Inhalt der religiösen Gottesvorstellung entzieht sich als solcher jeder quantifizierenden Einschränkung. So sehr wir den Gedanken von Gott auch via eminentiae und negationis zu dem des allmächtigen Weltschöpfers und Weltherrschers zu steigern vermögen, solche immerhin nur scheinbar quantifizierende und im besten Falle erst sekundäre Schlußfolgerungen der spekulativen Betrachtung tragen doch niemals ein bestimmtes Maß in sich, wie es eine wirklich quantifizierende Auf-

fassung nicht würde entbehren können. Daher ist denn auch der Gott des religiösen Glaubens weder teilbar noch sonst differenzierbar. Sondern wo immer dieser Gott die Herzen berührt und sich ihnen offenbart, da wirkt er auch ganz als er selbst, und nicht nur als ein Bruchstück von göttlicher Macht. So aber sind es auch immer nur qualitative Bestimmtheiten, in denen Gott der religiösen Erfahrung als ein Gott der Vertrauen stiftenden Güte, Liebe und Barmherzigkeit, der Ehrfurcht gebietenden Heiligkeit und Erhabenheit oder auch des vernichtenden Zorns und der die Frevler strafenden Rache entgegentritt. Nicht also Gott differenziert sich selbst, indem er sich menschlichen Herzen offenbart, sondern nur wir Menschen und namentlich wir Theologen differenzieren ihn, wenn wir in unserer kurzsichtigen Beschränktheit und Pedanterie theoretisch wohl recht sauber praeparierte Eigenschaftsbegriffe bilden, summieren, von einander abgrenzen und meinen, nun Gott recht gründlich erkannt und beschrieben zu haben, wie er ist, während wir doch schon von Schleiermacher hätten lernen können, daß alle jene sog. Eigenschaften Gottes nur sehr unvollkommen die subjektiven Eindrücke abspiegeln, die Gottes Wirken in den Menschen je und dann hinterlassen hat.

Wenn nun aber der eine und ganze Gott schon blos im Gewitter, im Säuseln des Windes, in einem brennenden Busche oder auch im brünstigen Gebete und in ihrer Trauer über die Verderbnis und den Untergang ihres Volkes den Propheten und Sehern des alten Bundes offenbar geworden ist, so daß sie voll Glaubenskraft und überzeugter Gewißheit ihn selbst und seinen Willen andern Menschen künden konnten, sollten da nicht auch im Bereiche der geschichtlichen Nachwirkungen Jesu Christi fromme Gemüter, trostbedürftige Seelen, kongeniale Glaubenshelden ihn ganz und vollkommen in Christus gefunden zu haben und immer wieder finden zu können ehrlichen Sinnes und aufrichtigen Herzens zu glauben berechtigt sein? Denkt denn in der wirklichen und lebendigen Religion der Fromme selbst überhaupt nur daran, daß es nicht der ganze Gott, sondern blos ein Gottesfragment sein könnte, das ihn berührt habe, als ihm Gott offenbar wurde? Wenn also Christen ihres Gottesglaubens in der Betrachtung oder der Be-

wunderung oder der Nachahmung der Person und des Lebens Jesu Christi froh und gewiß geworden sind, so kann es ihnen von Seiten der Religion jedenfalls nicht verwehrt und bestritten werden, in diesem Christus und seinem Wirken geradezu eine Verkörperung des ganzen ungeteilten Gottes selbst zu erblicken und zu verehren.

Wohlgemerkt, dies ist keine wissenschaftliche, sondern eine rein religiöse Betrachtung. Denn für die Wissenschaft in allen ihren Zweigen ist der Inhalt solcher Glaubensurteile vielmehr lediglich transscendent, also, da sie es mit dem Transscendenten nicht zu thun hat, überhaupt nicht vorhanden. Sie kann und darf daher und muß ihn in ihrem eigenen Betriebe sogar ganz einfach ignorieren. Nur widerlegen kann sie ihn nicht. Denn wo dergleichen religiöse Deutungen der Person Jesu im wirklichen Glauben vollzogen werden, da wirken sie auch aus diesem heraus lebendig und fruchtbar und beweisen darin die persönliche Kraft, die ihnen das Leben gab, als eine Realität, zu deren innerlich notwendigen Symptomen eben auch jene Glaubensurteile gehören. Als solche Erscheinungen eines thatsächlichen religiösen Lebens aber sind sie andrerseits selbst ein Gegenstand der wissenschaftlichen Ergründung, so sehr sich auch ihr transscendenter Inhalt der wissenschaftlichen Kritik entzieht. In ihrem eignen Betriebe erfährt jedoch die Wissenschaft keinen Schaden und keine Beeinträchtigung, indem die religiöse Betrachtung wie auf so vieles andere, so auch auf den Jesus erstreckt wird, dessen geschichtliches Leben überhaupt erst die wissenschaftliche Forschung in glaubwürdiger Weise kennen lehrt. Doch gerade auch dieses historische Lebensbild Jesu erträgt nicht nur, sondern fordert sogar religiöse Deutungen heraus, wo immer nämlich fromme Christen gebildet genug sind, es um ihrer Wahrhaftigkeit willen für zutreffend halten zu müssen.

Daher ist denn auch nicht etwa nur der Christus der kirchlichen Ueberlieferung für das christliche Denken das einzig mögliche Objekt, das religiös gedeutet werden könnte. Vielmehr ist die religiöse Betrachtung, wenn anders sie nur noch lebendig ist, auch unabhängig und frei, sich lediglich der durch die historische Theologie gesichteten geschichtlichen Stoffe aus der Anfangszeit des

Christentums zu bemächtigen, um sie sub specie aeternitatis zu deuten. Die mirakulösen Züge in dem überkommenen Lebensbilde Jesu konkurrieren jedoch ihrer ganzen Beschaffenheit nach mit einer religiösen Betrachtung, die sich darüber klar ist, daß immer nur zuverlässig thatsächliche, aber nicht auch vermeintlich wirkliche geschichtliche Stoffe ihrem transscendentalen Gesichtspunkt unterzuordnen sind. In den doketischen Bestandteilen der Ueberlieferung von Jesus nämlich liegt bereits eine Coordination des empirischen und des transscendenten Elements vor. Denn beides ist vermischt in dem Halb und Halb von irdisch-menschlichen und von überirdisch-magischen Wirkungsfaktoren, wie sie als ein in Wechselwirkung tretendes Nebeneinander in der kirchlichen Zweinaturenlehre auf eine substanziell gemeinte Formel gebracht sind.

Aber man thut Gott keinen Dienst, indem man sein Wirken empirisiert, um es so mit irdischem Sein in eine vermeintliche Wechselwirkung treten lassen zu können. Denn der göttliche Faktor oder richtiger der Gott, der immer nur als ganzer Gott und niemals blos als ein Bruchteil von Gottheit wirkt, da wo das Auge des Glaubens seine Thaten schaut, weil das Subjekt des Glaubens sein Wirken erlebt, kann niemals den irdischen Ursachen gleichgeordnet und gleichgestellt werden, so daß beide Teile nun kameradschaftlich kooperieren. Gott bleibt vielmehr stets der Transscendente oder Ewige, auch wo er sich in Menschenherzen offenbart und menschliches Leben und Thun mit Halt und Richtung gebenden Antrieben erfüllt. Insofern aber kooperiert er nie mit den Menschen, sondern diese sind nach dem Maße der ihnen beschiedenen religiösen Leistungsfähigkeit immer nur die von ihm bereiteten Organe seiner Wirksamkeit. Und wenn nun Jesus vielen Frommen eine ihnen in jeder Hinsicht für vollkommen geltende Gottesoffenbarung leistet, so ist es religiös betrachtet auch nur folgerecht, daß ihnen dieses Erleben in Glaubensurteilen bewußt wird, in denen kein Unterschied mehr zwischen ihm und dem durch ihn sich offenbarenden Gott gemacht wird. Diesen religiösen Eindruck aber in Kooperationstheorien auf empiristisch gedachte Formeln zu bringen suchen, ist nicht mehr lebendige Religion, sondern nur noch Metaphysik. Unter dem religiösen Gesichtspunkt schließen

sich andererseits jedoch die höchsten Glaubensurteile über Jesus auch nicht aus mit dem unumwundenen Zugeständnis, daß er dennoch in seinem ganzen individuellen Wesensbestande ein Mensch war, dessen menschliches Leben und Sein wie das jeder andern geschichtlichen Persönlichkeit ausschließlich durch die kritische Geschichtswissenschaft zuverlässig ergründet werden kann, indem diese ihn nicht etwa isoliert, sondern gerade im Zusammenhange der gesamten Religionsgeschichte betrachtet und zu verstehen sucht.

Wer nun aber die spekulative Anschauung nicht zu leisten vermag, daß sich in Jesu irdischem Leben Gott selbst in seiner ganzen Liebesfülle offenbart habe, und daß folgerecht auch umgekehrt Jesus Christus im Unterschiede von allen anderen Propheten und Frommen, in deren Leben ja immer auch Züge von nicht durchaus religiöser oder von sündiger[1]) Art vorliegen, Gott gleich zu achten und zu verehren sei, wer daher die in ihm erfolgte Offenbarung Gottes irgendwie limitieren und auf ein bestimmtes Maß reduzieren zu müssen für nötig hält, der wird darin, wenn

1) Die Annahme der Sündlosigkeit Jesu ist gleichfalls ein spekulatives Urteil, dessen Inhalt der wissenschaftlichen Kritik nicht unterliegt. Denn auch der Begriff der Sünde ist strenggenommen der Wissenschaft unerreichbar. Aber freilich auf dem Gebiete der Ethik ist bisher noch am wenigsten geleistet, um die auch hier mit einander verworrenen empiristischen und spekulativen Begriffe zu sondern. In aller Kürze sei daher hier nur bemerkt, daß der Begriff der Sünde als ein solcher von negativer Art bedingt ist durch sein positives Gegenteil als den für ihn geltenden Maßbegriff. Dieser Maßbegriff nun kann entweder abstrakt konstruiert oder als eine gegebene konkrete Größe vorausgesetzt werden. Als solche wird in der christlichen Spekulation, in der auch die ethischen Ideale und Forderungen immer nur religiös begründet werden können, der sittliche Lebensinhalt der Person Jesu vergegenwärtigt. Ist so aber Jesus als das sittliche Vorbild κατ' ἐξοχήν auch der Maßstab aller sittlichen Urteile, einschließlich derer, in denen der Begriff der Sünde genauer bestimmt wird, so ist auch die Annahme seiner Sündlosigkeit nur ein analytisches Urteil. Insofern versteht sich Jesu Sündlosigkeit für alle diejenigen ganz von selbst, die das Glaubensurteil vollziehen, daß Jesus der vollkommene Offenbarer Gottes ist. Soweit man aber auch in wissenschaftlichen Zusammenhängen mit dem Begriff der Sünde operiert, hat man diesen aus irgend einer Metaphysik entlehnt. Die Metaphysik ist indessen nicht nur aus der religiösen Spekulation, sondern auch aus aller Wissenschaft auszuscheiden.

nicht etwa auch nur durch metaphysische Vorurteile, lediglich durch die individuellen religiösen Erfahrungen seines Lebens und durch die besondere Geschichte seiner persönlichen Frömmigkeit bestimmt sein. Denn für das Werden und Wachsen des Christenglaubens in einem Menschen ist nicht immer ein so starker und das ganze Leben und Denken bestimmender Eindruck der Person Jesu Christi entscheidend, daß jedermann notwendig dazu gelangen müßte, in seinen religiösen Spekulationen die denkbar höchsten Glaubensurteile über Christus zu vollziehen. Wer so aber im spekulativen Denken scheinbar weniger zu Stande bringt, als andere, den lediglich deshalb für einen Christen zweiter Klasse zu halten oder gar als einen Ungläubigen zu denunzieren und zu verfolgen, das ist zwar ein seit einer Reihe von Jahrzehnten wieder weitverbreitetes und beliebtes Verfahren, aber zugleich doch ein solches, wie es Jesus selbst bei Matth. 7, 21 ff. hinreichend zurückgewiesen hat. Vollends, wer die allein als Christen gelten lassen will, die das christologische Dogma der Kirche, wenn auch nur mit dem Munde, bekennen, der macht aus dem religiösen oder vielmehr aus dem metaphysischen Denken in ähnlicher Weise eine Sache des kirchlichen Sports, wie einst die Pharisäer aus der Erfüllung des durch ihr religiöses Pfuschertum verunstalteten göttlichen Gesetzes. Bevor es aber nicht dahin kommt, daß diejenigen, die zu allererst immer nur nach dem Rekord der anderen Menschen in der fides historica oder vielmehr inhistorica fragen, in ihrer ganzen religiösen Armseligkeit erkannt und entlarvt sind, wird zwar nicht die christliche Religion, wohl aber unser kirchliches Leben einem wohlverdienten Niedergange geweiht bleiben.

Wenn nun Wobbermin gegen A. Ritschl[1]) geltend macht, daß

1) Die kritischen Bedenken, die gegen A. Ritschls Versuch, den Begriff der Gottheit Christi rein religiös zu fassen, immer wieder erhoben werden, treffen doch gerade nicht den anfechtbarsten Punkt in dieser theologischen Konstruktion. Dies aber ist der, daß der ganz abstrakte Begriff Gottheit, der allerdings in dem metaphysisch gearteten Gedankenkreise von Ritschls Gegnern einen zutreffenden und charakteristischen Sinn hat, auch von ihm zur Bezeichnung der religiösen Anschauung beibehalten worden ist, daß Christus denen, die an ihn glauben, den in ihm sich offenbarenden Gott selbst repräsentiert. Aber von Gottheit und nicht mehr ausschließlich von

Gott als der „welterhabene den Schranken des irdisch-menschlichen Daseins entnommene“ sei, und daß „Gottheit“ daher nicht in Christi Berufstreue und geistiger Weltherrschaft nachzuweisen versucht werden könne, so wird dabei Gott doch auch nur wieder quantitativ vorgestellt. Insofern findet Wobbermin den Gedanken nicht unerträglich, daß irgend ein Bruchteil von göttlicher Kraft und von göttlichem Wesen in Christus Gestalt gewonnen habe. Denn er hält die Annahme einer ideellen Präexistenz nicht für ausreichend, sondern er sagt von dem „christologischen Prinzip“ in Christus, „von der Fülle der göttlichen Kräfte, die in ihm in die geschichtliche Erscheinung getreten sind: sie haben von Ewigkeit her real in Gott präexistiert, um sich dann allmählich, aber vollständig dem Bewußtsein Christi einzuwohnen und schließlich sein Ich restlos zu erfüllen“ (S. 37). Bei diesem spekulativen Entwurf wird aber Gott zunächst in mehrere Teile zerlegt gedacht, von denen der eine „christologisches Prinzip“ genannt wird. Zugleich wird dieser Ausschnitt aus dem ganzen Gott empirisiert, indem er sich allmählich dem Bewußtsein Christi einwohnen soll,

Gott pflegt man erst zu reden, wenn das religiöse Denken als solches sich verflüchtigt, und seine Vorstellungsniederschläge nur noch im objektivistischen Interesse der Metaphysik begrifflich bearbeitet werden. In einer metaphysisch gearteten Theologie also hat gerade das Abstraktum Gottheit seine Heimat sowohl wie sein Recht. So wird Christus neben dem Vater und dem heiligen Geiste als Mitinhaber oder Mitbesitzer der objektivierten Gottheit oder des Dingbegriffs göttliche Natur vorgestellt, wie wenn Gottheit eine Sache oder ein Komplex von unpersönlichen Kräften wäre, an denen eine Person Anteil haben könnte oder nicht. Zu dem Glauben an den persönlichen Gott, der sich als solcher gerade in einer menschlichen Person vollkommen offenbart, stimmt jene materialisierte Gottesvorstellung aber schlechterdings nicht. Darüber vermag doch auch die Sophistik nicht hinwegzutäuschen, die man immer wieder aufbieten muß, um den aus heterogenen Bestandteilen zusammengewachsenen trinitarischen Spekulationen der altkirchlichen Metaphysik einen vermeintlich homogenen Sinn abzugewinnen. So mag man denn den metaphysischen Theologen den zu ihrem halb persönlichen, halb unpersönlichen Gottesbegriff sehr wohl passenden Ausdruck Gottheit ohne Streit darum überlassen. Der religiösen Anschauung dagegen genügt durchaus der ausschließlich personal zu fassende Gottesbegriff, dessen sinngemäßer Anwendung gerade auch auf die Person Jesu Christi, wie schon gezeigt ist, religiöse Bedenken nicht im Wege stehen.

das überdies gemäß dem hergebrachten anthropologischen Dualismus aus dem ganzen Menschen Christus auch nur künstlich isoliert wird. Und nun haben wir wieder die Koordination von zwei Fragmenten, als deren eines sich eine angebliche Fülle und doch nicht die ganze Fülle von real präexistierenden göttlichen Kräften darstellt, und deren anderes das von seinem leiblichen Hintergrunde losgerissene Ich[1]) Jesu sein soll.

Es ist sehr lehrreich, auch wieder an den christologischen Spekulationen Wobbermins zu erkennen, wie man unrettbar der Notwendigkeit preisgegeben ist, sowohl dem göttlichen als auch dem menschlichen Faktor in der Person Christi eine Anzahl von Bestandteilen auszubrechen, um beide oder vielmehr die beide Male übrig bleibenden Reste mit einander zu einer vermeintlichen Einheit der Person koordinieren zu können. Die Spekulation der alten Kirche ist mit ihren in dieser Richtung gehenden Unternehmungen gescheitert, die mit hegelschen Denkmitteln in der Mitte des vorigen Jahrhunderts versuchten Konstruktionen desgleichen. Nun kehrt Wobbermin unter wiederholter Berufung auf Kaftan zu demselben Typus der christologischen Spekulation zurück. Ich sehe aber nichts, was er hierin etwa voraus hat vor den Vätern und Gewährsmännern der vierten und der sechsten Synode, vor den Vertretern der communicatio idiomatum, vor den Kenotikern und vor denen, die Christus als Zentralindividuum der Menschheit meinten deuten zu können. Die ganze Methode der Koordination und des Halb und Halb hat sich eben zur Genüge ausgelebt. Es ist also auch kein Fortschritt, die Rückkehr zur Metaphysik zu fordern, wenn doch nur wieder alles darauf hinauskommen soll, daß man sich noch einmal von Neuem an jener Quadratur des Zirkels die Köpfe zu zerbrechen habe.

So sehe ich keinen Ausweg, als den, dem Wobbermin so gern entrinnen möchte. Entweder nämlich man verzichtet auf die christologische Spekulation als solche überhaupt und bescheidet sich, den geschichtlichen Christus mit den verfügbaren Mitteln der historischen Wissenschaft in seinem irdischen Leben immer besser und

1) Wie Wobbermin das Ich auffaßt, legt er eingehend in den §§ 19 bis 25 über das Ich-Problem dar.

richtiger kennen zu lernen. Auch so gehen Ströme des Segens von ihm aus, die vielleicht nur um so intensiver wirken werden, je weniger der dogmatischen oder metaphysischen Vorurteile sind, unter denen man jener Erkenntnisarbeit obliegt. Oder aber, wenn man noch den Mut zu einer theologisch zusammenhängenden religiösen Spekulation hat und der systematischen Theologie, auch sofern sie nicht psychologische Wissenschaft ist, nicht meint überhaupt den Abschied geben zu müssen, so kann man ihr nur die Aufgabe stellen, gemäß der Subordinationsmethode die gegebene Wirklichkeit, zu der auch Jesu geschichtliches Leben gehört, unter grundsätzlicher Anerkennung der wissenschaftlichen Forschung religiös zu deuten und dabei auch verschiedenartigen Deutungen freien Raum zu geben. Wenn jedoch Wobbermin sagt: „innerhalb der durch Ritschl bestimmten Theologie herrscht bei wesentlich gleichem Ausgangspunkt in der Christologie doch keinerlei Einigkeit über die Frage, ob die Gottheit von Christus ausgesagt werden müsse oder nicht", und wenn er hierin eine Begriffsverwirrung erkennen zu müssen meint (S. 32), so erblicke ich umgekehrt in dieser Latitüde vielmehr den Anfang einer gesundenden theologischen Praxis, in der man nicht mehr, eifersüchtig auf alle anderen von der eignen Meinung abweichenden Ueberzeugungen, einen spekulativen Denkzwang üben oder wünschen und nach dem fragwürdigen Vorbild der una sancta das religiöse Denken und Deuten zu uniformieren streben, sondern in jedem anderen achtungsvoll und bereitwillig das Charisma anerkennen und ehren wird, das ihm zu Teil geworden ist, während man es selbst vielleicht entbehrt, da man eben eines anderen Charismas zu walten hat.

(Fortsetzung folgt.)

Berichtigung.

Anlaß zu den nachstehenden Bemerkungen hat der in dem vorigen (zweiten) Hefte dieser von mir besonders hochgeschätzten Zeitschrift abgedruckte Vortrag des Herrn Lic. Dr. Freiherrn von Gall gegeben über den „alttestamentlichen Religionsunterricht auf den höheren Schulen". In diesem Vortrage ist mehrfach meiner im Jahre 1893 erschienenen Schrift über „das Judenchristentum in der religiösen Volkserziehung des deutschen Protestantismus" Erwähnung gethan und eine Kritik derselben gegeben. Die Mißverständnisse, die sich dabei eingeschlichen haben, legten mir den Wunsch nahe, Raum und Gelegenheit zu einigen hauptsächlichen Richtigstellungen zu gewinnen, und ich danke dem Herrn Herausgeber dieser Zeitschrift, daß er meine dahingehende Bitte an ihn so bereitwillig erfüllt hat. Es handelt sich mir hierbei vielmehr um die Sache, als um meine Person. So zweckmäßig nun auch eine prinzipielle Auseinandersetzung wäre, so würde sie doch zu weit führen und die mir zur Verfügung gestellte Seitenzahl weit überschreiten. Deshalb wird es das Einfachste sein bei dem, was ich zu sagen habe, nur möglichst die Reihenfolge der gegen mich vorgebrachten Einwendungen innezuhalten.

Allererst möchte ich darum ersuchen, mich nicht als einen „modernen Schüler Marcions", sondern Kants und Schleiermachers ansehen zu wollen. Von diesen beiden habe ich außer eignem Nachdenken gelernt, nicht von jenem Gnostiker, den ich nur in der geschichtlichen Uebersicht notwendigerweise citiere. Noch weniger aber bin ich von einem „äußerst links stehenden Antisemitismus" zu meinen Anschauungen und Ausführungen gekommen,

sondern durch eingehendes Studium und sehr ernste praktische Erfahrungen. Hinsichtlich dieser angeblichen antisemitischen Regungen kann ich dem Herrn Professor D. Kautzsch nicht dankbar genug sein für die Worte, die er in seinem bei Mohr in Tübingen erschienenen Vortrage über „die bleibende Bedeutung des alten Testaments“ auf S. 8 und 9 ausspricht: „Man würde selbstverständlich dem Verfasser (des „Judenchristentums ꝛc.“) großes Unrecht thun, wenn man seine Bestrebungen, wie es geschehen ist, aus derselben Wurzel herleiten wollte, wie die oben angeführten antisemitischen. An sich urteilt er über die geschichtliche Bedeutung und relative Hoheit des alten Testaments wie wir andern auch. Aber in der Einführung des christlichen Kindes in die alttestamentliche Gedankenwelt erblickt er doch eine Zurückführung auf eine niedere im Christentum endgültig überwundene Stufe.“ — Ganz recht, ich bin nicht ein radikaler Gegner des alten Testaments überhaupt, da ich sonst kaum ein christlicher Theolog sein könnte. Ich wende mich in meiner Schrift nur gegen die fundamentale Einführung des alten Testaments in den Religionsunterricht der Volksschule. Für das Gymnasium ziehe ich die Nützlichkeit und Möglichkeit seiner Behandlung im Religionsunterricht durchaus nicht in Zweifel. Darum bin ich auch ganz und gar für die möglichst gründliche Erlernung der hebräischen Sprache und halte sie für den christlichen Theologen als ganz unerläßlich. Ich wüßte auch nicht, wo und wodurch ich Veranlassung zu einem gegenteiligen Schlusse aus meinen Darlegungen über den Gebrauch des alten Testaments in der Volksschule gegeben hätte.

Was aber den Inhalt meines Buches selbst anlangt, so erschöpft die von dem Freiherrn v. G. versuchte Zusammenfassung der von mir zu Gunsten meiner Anschauungen angeführten Gründe meine Beweisführung nicht nur nicht, sondern bietet auch nicht allenthalben eine zutreffende Wiedergabe dieser Gründe. Ich meine nicht, daß das Christentum aus dem Nährboden „der ganzen Menschheit, dem Heidentum“ entstanden sei, sondern behaupte nur, daß es nicht allein im Judentum, sondern auch in der heidnischen Welt seine Vorbereitung gefunden habe. Ferner betrachte ich die alttestamentliche Offenbarungsstufe nicht als „minderwertig“ im Ver-

gleich zur christlichen, sondern als niedere, als Vorstufe. Das ist ein großer Unterschied. Nirgends auch bezeichne ich den pädagogischen Wert des alten Testaments als „imaginär“, erkenne ihn vielmehr an, wie ich in der Christlichen Welt (Jahrgang 1894, Nr. 18) und anderwärts ausgesprochen habe, nur nicht für die Volksschule und nach der Methode und in dem Umfange, wie das alte Testament dort noch immer verwendet zu werden pflegt.

Ganz besonders aber muß ich mich gegen den Satz des Freiherrn v. G. wenden: „Der Grundfehler der Broschüre über das Judenchristentum im Religionsunterricht ist in dem völligen Mangel an geschichtlichem Verständnis zu suchen.“ — Das ist ein Haupteinwand, den ich da und dort vernommen habe und im Grunde genommen der einzige von allen, die mir gemacht worden sind, der den Schein der Richtigkeit für sich hat, aber auch nur den Schein. Ihn zu entkräften, müßte ich eine ausführliche Abhandlung schreiben, zu der sich, wie ich hoffe, bald einmal Gelegenheit in dieser Zeitschrift finden wird. Hier muß ich mich wegen Mangel genügend zur Verfügung stehenden Raums in aller Kürze auf wenige Fragen und knappe Sätze beschränken. Ich stelle der betreffenden Behauptung des Freiherrn v. G. also Folgendes entgegen: „Was ist geschichtliches Verständnis? Gewiß Verständnis der Geschichte und ihrer Bedeutung. Aber wieder, was ist Geschichte, wie weit reicht in ihrer Auffassung und Darstellung das Objektive und das Subjektive? Zweifellos ist Geschichte auch nicht nur ein äußeres Geschehen, sondern zugleich und vorwiegend ein inneres, unsichtbares, nur in seinen Wirkungen wahrnehmbares, Leib und Geist. Wer will nun in das Innere mit voller Sicherheit eindringen? Giebt es eine genaue historische Erkenntnis von dem Werden großer Menschen? Je größer eine Persönlichkeit ist, desto weniger schöpft sie aus ihrer Umgebung und der Vergangenheit, desto originaler ist sie.

Verfügt die theologische Wissenschaft über hinreichende Mittel, um eine völlig klare Einsicht in den Werdegang Christi zu gewinnen? Professor Kähler sagt: „Wir besitzen keine Quellen für ein Leben Jesu, welche ein Geschichtsforscher als zuverlässige und ausreichende gelten lassen kann. Ich betone: Für eine Biographie

Jesu von Nazareth nach dem heutigen Maßstabe geschichtlicher Wissenschaft. Ein glaubwürdiges Bild des Heilands für Gläubige ist ein sehr anderes Ding.“ — Ein bedeutender Geist wird, soweit das überhaupt thunlich ist, aus der Geschichte seiner Zeit verstanden. Dazu ist aber nicht die ausführliche Reproduktion der gesamten von seinem Volk durchlebten Geschichte erforderlich. Die Zeit Christi ist die neutestamentliche. Das wird kaum zu leugnen sein. Hier also hat das historische Verständnis einzusetzen.

Ich kann auch nicht begreifen, warum die Heimatsprovinz Jesu und ihre geistige Beschaffenheit samt den damaligen politischen, kulturellen und religiösen Zuständen ganz Palästinas und des Römerreichs nicht Material genug ergeben sollen, um Jesum, soweit das geschehen kann, historisch zu verstehen. Dabei behaupte ich durchaus nicht, wie Freiherr v. G. anzunehmen scheint, daß Jesus direkt vom griechischen Geiste berührt worden sei. Aber die verkehrsreiche Provinz Galiläa mit ihren Handelsstraßen und ihrer aus Phöniciern, Syriern, Arabern, Griechen und Juden gemischten Bevölkerung wird ihm mancherlei dargeboten haben, was nicht ausschließlich auf dem Boden des alten Testaments erwachsen war. Die nachexilische Entwicklung des Judentums hatte die Aufnahme der und jener Elemente aus anderen Religionen mit sich gebracht. Es braucht nur an die Eschatologie, an die Engellehre und an den Dämonenglauben erinnert zu werden, wovon Spuren auch in der Verkündigung Jesu zu finden sind. Das alte Testament ist auch nicht das einzige Buch gewesen, das vor Jesus aufgeschlagen war. Natur und Menschengeschichte waren für ihn ebenso Offenbarungsurkunde wie die Torah und die Propheten. Zudem ist er nicht nur und nicht hauptsächlich Lehrer, um aus dem Vorstellungskreise des alttestamentlichen Judentums zu schöpfen, sondern der Offenbarer Gottes und Erlöser durch sein Leben und Sterben. Sein reicher Geist, der für alles Menschliche und Edle offen stand, wird aus dem Mutterboden seiner nächsten Umgebung mit ihrem bunten, erregten Thun und Treiben gewiß mancherlei Anregung empfangen haben, die sich entfernt nicht mehr kontrollieren läßt. Wollte man aber sagen, die Zeitgeschichte Jesu ist

nicht zu verstehen ohne ihre Vergangenheit und so fort, dann würde man vor lauter Geschichte gar nicht bis zu einem geschichtlichen Verständnis Jesu selbst gelangen.

Hierzu kommen die weiteren Fragen: Wie verhalten sich bei Christo Offenbarung und geschichtliche Entwicklung? Schleiermacher sagt: „Offenbarung ist das, was weder als Nachahmung zu begreifen noch aus äußeren Anregungen oder früheren Zuständen befriedigend erklärt werden kann.“ Dann: Geschichte Israels oder Heilsgeschichte?, giebt es eine doppelte Geschichte, eine profane und eine sogenannte biblische, oder ist das nur eine begriffliche Unterscheidung? Ist das Volk Israel thatsächlich das „auserwählte Volk“, oder gehört diese Vorstellung nur zu dem jüdisch-alttestamentlichen Gedankenkreise? — Zur Beantwortung solcher Fragen wäre das Studium der vergleichenden Religionswissenschaft für Theologen doch sehr empfehlenswert. — Ist das Christentum vollendetes Judentum, oder eine neue selbständige Religion? Ist eine Religion aus der andern ableitbar, namentlich als Offenbarungsreligion? Wie verhalten sich Form und Inhalt in der Stellung Jesu zum alten Testament? und dergl. mehr. — Lauter beachtenswerte Gedanken, die zeigen, daß die Rede von dem geschichtlichen Verständnis nur ein Schlagwort ist, solange die angedeuteten Erörterungen nicht angestellt sind. Alles in Allem aber gehört zu dem historischen Verständnis nicht allein die Würdigung dessen, was gewesen und geworden ist, sondern die Einsicht in das historische Entwicklungsgesetz überhaupt sowie besonders dessen, was verstanden werden soll. Ich unterscheide dreierlei Arten Jesum zu verstehen: das geschichtliche, das theologische und das religiöse Verständnis. Nur das letztgenannte ist nach meiner Ansicht für die Volksschule nötig und möglich. — Noch gar mancherlei hätte ich außerdem zu sagen, doch ich möchte nicht disputieren, sondern nur berichtigen, weshalb es hierbei bewenden mag. —

Löbau i. S.

Dr. Katzer.

Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation.

Von

Otto Ritschl.

III. Der Gottesgedanke in seinen primären und in seinen abgeleiteten Beziehungen.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß der Inhalt des Gottesgedankens als solchen recht eigentlich das transscendente Element unter den Bestandteilen des bewußten religiösen Glaubens darstellt. Daher hat er denn auch, ohne daß irgend welche andere Gedanken mit ihm in Konkurrenz traten, als das selbstverständliche Deutungsprinzip der religiösen Spekulation verwertet werden können. Insofern war ihm die ganze endliche Welt, oder genauer gesagt, das Wissen von ihr, als das ihm zukommende Deutungssubstrat zu subordinieren. So allein vermochte sie sub specie aeternitatis betrachtet und im religiösen Sinne als von Gott abhängig und bewirkt angeschaut zu werden. Andererseits ist eine Spekulation von derselben Art dem Gottesgedanken selbst gegenüber nicht möglich. Denn von Gott aus gedeutet werden können immer nur weltliche Objekte. Dagegen kann der Gottesgedanke, wenn er doch als das religiöse Deutungsprinzip zu gelten hat, nicht zugleich sein eignes Deutungssubstrat sein. Denn sein Inhalt ist eingestandenermaßen transscendent. Ist er insofern aber jedenfalls direkt unerkennbar, so bietet sich in ihm auch kein vorstellungsmäßiger Stoff dar, der zum Gegenstande irgendwelcher, mithin auch nicht zum Objekt von religiösen Deutungen gemacht werden könnte. Der Begriff des Transscendenten steht ferner in

einem konträren Gegensatz zu allem aus weltlicher Erfahrung herstammenden Wissen. Anderes als solches Wissen aber haben wir Menschen überhaupt nicht. Also kann auch nie ein diesem gleichartiges Wissen von Gott zu gewinnen erwartet werden. Wie kann nun aber dennoch schon der Gottesgedanke selbst und noch vielmehr die Möglichkeit eines spekulativen Denkens über Gott aufrecht erhalten werden?

Dieser Frage gegenüber würde lediglich nichts gewonnen sein, wenn man auf den vielberufenen Gegensatz von Glauben und Wissen hinweisen und etwa sagen wollte, man wisse zwar nicht in derselben Weise von Gott wie von der Welt, man glaube aber an ihn. Denn Wissen und Glauben sind beide doch immer auch ein Denken. Aber können wir denn im Glauben ein Denken Gottes vollziehen, ohne in diesem Denken zugleich auch etwas von ihm zu wissen oder wenigstens zu meinen, daß wir etwas von ihm wüßten? In der That, wer Gott glaubt, der meint auch stets, nicht nur den Gott zu denken, auf den er vertraut, sondern in einem solchen Denken zugleich mehr oder weniger von ihm zu wissen. Aber wie kommt es überhaupt zu der Vorstellung Gott, wenn Gott doch transscendent ist und insofern weder gewußt noch gedacht werden kann?

Allerdings gewinnen zunächst alle Menschen die Vorstellung Gott durch Ueberlieferung; sie wird ihnen eben durch andere Menschen übermittelt. Aber eine Vorstellung oder, genauer geredet, ein vorstellungsmäßiges Wortbild, dem kein aus eigner Wahrnehmung oder wenigstens aus der Analogie mit eignen Wahrnehmungen herstammender Inhalt entspricht, ist an sich notwendig inhaltsleer und daher nur ein Schema, in das auch aller mögliche fremde Inhalt als eine Art von Kontrebande eingehen kann. So verhält es sich bei vielen Menschen gerade auch mit der Gottesvorstellung. Dies ist für die Aufrichtigen und in der Selbstkritik geübten unter ihnen der psychologisch sehr wohl verständliche und ethisch durchaus stichhaltige Grund dafür, wenn sie die von ihnen als inhaltsleer erkannte Vorstellung Gott aufgeben. Wenn sie dann aber auch Gottes Dasein überhaupt in Abrede stellen, so ist dies in jedem Falle nur ein lediglich subjektivistisches

Urteil. Denn im Gegensatz zu ihnen halten andere um so bestimmter und sicherer an der Gottesvorstellung und an dem Glauben an Gottes Dasein und Wirken fest. Sehen wir nun ganz davon ab, daß es auch unter diesen wohl manche geben mag, die, wenn nur ihr Wahrheitssinn entwickelt genug dazu wäre, dieselbe Revision ihrer Vorstellungen wie jene vornehmen müßten, so kann man doch nur bei völliger Verständnislosigkeit für die Religion im Ernste daran zweifeln, daß es viele Menschen gegeben hat und noch immer giebt, die, ohne bewußte Heuchler oder urteilslose Phantasten zu sein, in der Vorstellung Gott einen im religiösen Glauben erfaßbaren Inhalt denken, der für sie nicht weniger real ist, als ihre eigne Existenz und als das Dasein der empirischen Außenwelt.

Aber woher stammt denn nun die Kenntnis dieses Vorstellungsinhalts, da er doch in der Welt der Empfindungen und Wahrnehmungen nicht gegeben ist? Wenn er dies nämlich wäre, dann würde es ja auch nur darauf ankommen, daß man die entsprechenden Empfindungen und Wahrnehmungen zu erleben suchte, um sich auf diesem einfachen Wege von dem realen Inhalt der religiösen Gottesvorstellung zu überzeugen. Doch der Mensch gewinnt nicht ausschließlich aus den Empfindungen, aus denen sich seine Wahrnehmungen der Objekte zusammensetzen, die Inhalte der Vorstellungen, die dann sein gesamtes Wissen ausmachen. Sondern zugleich mit jener äußeren Wahrnehmung ist dessen Quelle auch die sog. innere Wahrnehmung. Allerdings hängen diese beiden Quellen der menschlichen Erkenntnis in dem wirklichen Leben zu eng miteinander zusammen, als daß sie, auch nur begrifflich, scharf von einander geschieden werden könnten. Immerhin mag der daher in jedem Falle doch nur ungenaue Ausdruck innere Wahrnehmung auch hier dazu gebraucht werden, um insbesondere die dem Menschen bewußt werdenden Erscheinungen seines Gefühls- und Willenslebens, soweit es sich von der äußeren Wahrnehmung überhaupt bestimmt abgrenzen läßt, zusammen zu fassen.

Untersuchen wir nun diese Seite der menschlichen Bewußtseinsinhalte, so scheidet zunächst das bewußte und insofern absicht-

liche Wollen, da es sich auf andere Elemente des subjektiven Lebens reduzieren läßt, aus unserer Betrachtung von vorn herein aus. Denn als bewußtes schließt es stets bereits Vorstellungen in sich ein, die ihrerseits auf frühere Empfindungen zurückzuführen sind. Daneben umfaßt es teils Gefühlselemente, teils Bewegungsempfindungen, in denen sich ein ihnen zu Grunde liegendes unwillkürliches und ursprünglich unbewußtes lebendiges Streben bemerklich macht. Aber auch unsere Gefühle werden uns immer nur in Vorstellungen bewußt, indem sich teils Empfindungskomplexe oder Wahrnehmungsvorstellungen, teils Erinnerungsbilder mit ihnen verbinden. Dennoch umfaßt ein bewußtes Gefühl außer diesen Vorstellungsbestandteilen, vermöge deren es uns allein bewußt wird, immer auch ein Moment, durch das es sich, im Unterschiede von aller aus Empfindungen zusammengesetzter Wahrnehmung, vielmehr als subjektive Erregung und insofern als eine zuständliche Affektion des Individuums selbst darstellt. Der Inhalt dieser zuständlichen Erregungen aber wird ihrem Subjekt als von ihm gefühlte Lust oder Unlust bewußt. So treten neben die Empfindungen als die Elemente der Wahrnehmungen und der aus diesen herrührenden sonstigen Vorstellungen die zuständlichen Affektionen von Lust und Unlust als die Elemente, die den im engeren Sinne gefühlsmäßigen Einschlag in den bewußten Gefühlen ausmachen.

Wenn nun der Inhalt des Gottesgedankens, da er ja nicht aus Empfindungen hergeleitet werden kann, vielmehr aus dem Gefühl herstammen sollte, wie dies seit Schleiermacher immer wieder erwogen worden ist, so müßte er auch als eine zuständliche Erregung, sei es der Lust, sei es der Unlust, verständlich gemacht werden können. Aber wenn er auch in nahen Beziehungen zu dieser Seite des menschlichen Erlebens stehen mag, so wird er doch schwerlich selbst als Lust- oder Unlusterregung eines Individuums charakterisiert werden können. Vielmehr kann höchstens aus irgend welchen Lust- oder Unlusterregungen der oder jener Individuen auf ihn zurückgeschlossen werden. Aber er steht ja auch, schon weil wir von der Vorstellung Gott hatten ausgehen müssen, wenigstens mittelbar, in Beziehungen zu dem Em-

pfindungs- und Wahrnehmungsleben gewisser Menschen. Also wird auch aus Erscheinungen, die in dieses Bewußtseinsgebiet hineingehören, ein ähnlicher Rückschluß auf ihn gezogen werden können, wie aus jenen Erregungen von Lust oder Unlust.

Nun erlebt aber das Individuum nicht nur solche zuständliche Erregungen, die ihm als Lust oder Unlust dann auch zum Bewußtsein kommen. Sondern neben diesen bleiben ihm zahlreiche Affektionen von ähnlicher Art, die es erfährt, auch unbewußt. So wissen wir denn auch von ihnen nur mittelbar, indem wir sie nachträglich aus den Lücken im Zusammenhange unseres bewußten Lebens und aus gewissen analogen Erscheinungen im Bereiche unseres objektiven Wissens erschließen. Nicht anders verhält es sich mit den auch schon erwähnten unwillkürlichen und unbewußten Strebungen, die ihrer Art nach keine zuständlichen, sondern recht eigentlich Bewegung leistende Erregungen des Individuums sind und als solche allem bewußten Wollen und Thun zu Grunde liegen. Denn hierzu bilden sie sich immer erst um, indem sie sich in der zunehmenden Erfahrung teils mit Empfindungs- und Gefühlselementen, teils mit Vorstellungen und Vorstellungskomplexen mehr oder weniger innig verbinden. Aber auch in dem auf jene Weise erschließbaren Inhalt der unbewußten Zuständlichkeiten und Strebungen der Menschen kann der gesuchte Inhalt der Gottesvorstellung wenigstens nicht ohne weiteres zu finden erwartet werden. Allerdings fügt sich leichter, als das bewußte und absichtliche Sein und Thun des Menschen sein unmittelbares und unwillkürliches Erleben und Streben einer religiösen Deutung, da vermöge einer solchen ohne Schwierigkeit alle Naturkräfte im letzten Grunde als Ausflüsse von göttlichen Kraftwirkungen verstanden werden können. Dennoch sind derartige Deutungen immer erst durch Reflexionen aus dem inhaltlich bereits auf andere Weise bestimmten Gottesgedanken als Folgerungen ableitbar und daher nicht selbst schon als dessen ursprünglicher Inhalt in Anspruch zu nehmen. Ferner würde der Inhalt der religiösen Gottesvorstellung, da wir diese ja gerade als einen Bestandteil des bewußten Denkens erfassen wollen, jedenfalls noch nicht bestimmt erkannt sein, auch wenn es sich wirklich ergeben sollte, daß er zu-

vor von dem Subjekt unbewußt erlebt wird, ehe er diesem dann auch bewußt wird. Also wir kommen nicht um das Resultat herum, daß die psychologische Analyse des bewußten menschlichen Lebens bis zurück zu dessen unbewußtem realen Hintergrunde nirgends zur Erkenntnis des eigentlichen Inhalts der religiösen Gottesvorstellung gelangt, wenn auch die Möglichkeit bleibt, aus irgend welchen menschlichen Gefühlen, Vorstellungen und Bewegungstendenzen auf jenen gesuchten Inhalt zurückzuschließen.

Dieses negative Ergebnis der angestellten psychologischen Analyse kann uns genau betrachtet aber weder wundern noch enttäuschen. Denn bei der nur auf allgemeine Erkenntnisse gerichteten Tendenz aller eigentlichen psychologischen Forschung kommen als deren Objekte immer nur solche Züge des seelischen Lebens in Betracht, die allen Menschen gemeinsam oder interindividuell sind. Dies aber ist nicht auch der religiöse Glaube und dessen charakteristischer Inhalt, die mit zureichendem religiösen Grunde vollzogene Gottesvorstellung. Also konnte auch auf jenem Wege eine befriedigende Lösung des uns beschäftigenden Problems nicht erwartet werden. Ergiebt sich daher aber die Notwendigkeit, dieselbe Fragestellung in einem engeren Umfange wieder aufzunehmen, und als Objekt der ferneren Untersuchung nur noch wirklich religiöse Menschen zu vergegenwärtigen, so ist doch jene allgemeine psychologische Verhandlung auch für diese Aufgabe nicht überhaupt ertraglos verlaufen. Wir können ihr vielmehr die begründete Einsicht entnehmen, daß eben nicht in solchen bewußten oder unbewußten Erlebnissen, die den religiösen Menschen mit allen übrigen gemeinsam sind, das ausschlaggebende Merkmal des religiösen Lebens, als welches wir den inhaltlich richtig zu bestimmenden Gottesgedanken erkannt haben, gelegen sein kann und gesucht werden darf. Also nicht irgend eine allen Menschen gemeinsame geistige Funktion, auch nicht das vielberufene Gefühl, hat das Vorurteil für sich, als die eigentliche Heimat der Religion zu gelten. Giebt es doch auch Gefühle und Stimmungen, die an Irreligiosität einem unfrommen Denken, Wollen und Handeln nicht das Geringste nachgeben. Sondern wenn und soweit Gefühls- und Willensrichtungen oder Gedankenzusammenhänge wirk-

lich religiös sind, so hat das jedenfalls noch seine besonderen Gründe. Auf solche aber wird man zurückschließen können, wenn Erscheinungen von jener Art das typische Bild einer aufrichtigen und ungezwungenen Frömmigkeit darbieten.

Alle Aeußerungen von echter und wirklicher Frömmigkeit sind nun bei denen, die als religiöse Menschen von den nicht oder noch nicht religiösen unterschieden werden können, durchaus der Ausdruck ihres persönlichen Wesens. Denn in je höherem Grade jemand religiös ist, um so ausschließlicher giebt diese Beschaffenheit seiner ganzen Persönlichkeit ihr eigentümliches Gepräge. Persönliche Qualitäten von solcher Art sind aber stets die Resultante von zwei zusammenwirkenden Faktoren. Deren einer liegt vor in der natürlichen Art auf äußere Eindrücke zu reagieren, durch die jeder einzelne Mensch sich von allen übrigen individuell unterscheidet. Der andere stellt sich dar in den von außen an ihn herantretenden Einwirkungen, durch die innerlich bestimmt zu werden jene seine individuelle Eigenart sich als zugänglich erweist. So kommt die sittliche Charakterbildung zu stande, indem der sittliche oder erzieherische Einfluß, den andere Menschen auf ein Subjekt ausüben, von diesem, nach dem Maße seiner individuellen Aufnahmefähigkeit dafür, persönlich angeeignet, mehr oder weniger selbständig verarbeitet und in dieser individuell umgebildeten Gestalt auch von seiner Seite wieder geltend gemacht wird. Aehnlich verhält es sich nun auch mit dem Werden der religiösen Persönlichkeit. Denn es wird später noch genauer darzulegen sein, wie es zunächst immer der von bereits religiösen Menschen zu leistenden religiösen Erregung bedarf, wenn jemand selbst fromm werden und diesen persönlichen Lebensgehalt in religiösen Gefühlen, Bestrebungen und Gedanken auch wirksam soll ausleben können. Geschieht dies nun, so muß auch umgekehrt stets aus solchen empirischen und ihrem Subjekt selbst mehr oder weniger bewußten religiösen Leistungen auf ein Erleben zurückgeschlossen werden können, das einerseits diese frommen Bethätigungen als solche real begründet, und das andererseits nur als die erfolgreiche Befruchtung des reli-

giös empfänglichen Subjekts durch die in der Berührung mit anderen Frommen zuvor erfahrenen religiös wirksamen Einwirkungen aufgefaßt werden kann.

Aber wie und wann nun diese religiöse Grunderfahrung selbst, deren Herkunft wir kennen, deren Wirkungen wir beobachten, und auf die wir im einzelnen Falle aus diesen Wirkungen, wo immer solche vorhanden sind, zurückschließen können, von einem frommen Individuum erlebt, oder wann zum ersten Male in dessen Leben seine individuelle Empfänglichkeit für die Religion durch homogene Einwirkungen von außen wirksam erregt worden ist, das entzieht sich jeder empirischen Feststellung. Gewisse Vorgänge, die sich im bewußten Vordergrunde des religiösen Lebens als in ihrer Art neue Gefühle oder Gedankenkonzeptionen oder Zwecksetzungen abgespielt haben, mag zwar das plötzlich durch solche Erlebnisse überraschte Individuum als die Geburtsstunde seiner Frömmigkeit, als Bekehrung und Wiedergeburt[1]) religiös zu deuten sich subjektiv veranlaßt sehen. Dennoch haben auch solche Erscheinungen stets ihre dem Wissen des Individuums von sich selbst verborgene Vorgeschichte, die man in gewissen Zügen rückschließend rekonstruieren kann, die man aber nicht bewußt durchlebt, während sie sich selber begiebt. So spielt sich in ihr allerdings ein durchaus thatsächliches und zwar entscheidendes und folgenreiches Erleben ab. Doch als ein solcher Hintergrund der dann auch mehr oder weniger bewußt werdenden Frömmigkeit

1) Vgl. dazu Schleiermacher, Christliche Sittenlehre, S. 312 Anm.: „Die Wiedergeburt ist freilich kein Prozeß, der auf bestimmte Weise empirisch in einer gewissen Zeit müßte nachgewiesen werden können — die ihn so betrachten sind Fanatiker —; aber wir setzen ihn überall voraus, wo wir nachweisen können, daß sich jemand wirklich in der Heiligung befindet“. Der Begriff der Wiedergeburt und der der oben entwickelten religiösen Grunderfahrung sind allerdings nicht identisch, da jener zugleich auch sittliche Beziehungen in sich einschließt, die in dem Gedanken der religiösen Grunderfahrung nicht notwendig mit enthalten sind. Aber beide Begriffe sind gleichartig als der Ausdruck eines vorbewußten Erlebens, das immer erst nachträglich aus seinen Wirkungen erschlossen werden kann.

vollzieht sich die religiöse Grunderfahrung[1] immer unbewußt, sowie das unbewußte Leben stets der Mutterschoß aller bewußten Lebensbethätigungen ist.

Angewandt auf die noch immer ungelöste Frage nach dem religiösen Gottesgedanken führen die letzten Ermittelungen zu dem Ergebnis, daß der Fromme dessen Inhalt notwendig früher thatsächlich erlebt, als er ihn in Gefühlen, Willensantrieben und ihnen korrelaten Vorstellungen bewußt erfaßt. So ist das grundlegende religiöse Erleben, das die Voraussetzung aller bewußten religiösen Erfahrungen und Bethätigungen ist, und das in diesen persönlichen Leistungen als immanente Kraft wirksam sein und bleiben muß, wenn sie selbst für lebendig religiös gelten sollen, recht eigentlich eine transscendentale Erfahrung. Transscendental aber ist sie einmal in dem Sinne des Wortes, in dem die selbst nicht mehr empirischen subjektiven Bedingungen der empirischen Erfahrung so genannt werden. Insofern freilich ist sie nicht a priori vorhanden, sondern sie kommt vielmehr immer erst a posteriori im Laufe der individuellen Entwicklung eines Menschen, als Wirkung gleichartiger Einflüsse auf diesen, zu Stande. Ihr bewußt gewordener Ausdruck aber ist die religiöse Gottesvorstellung, die als Deutungsprinzip der religiösen Betrachtung die einzelnen religiösen Deutungen des weltlichen Geschehens in formal eben solcher Art bewirkt, wie die Kategorien der Causalität, der Substantialität u. s. w. die causale, substantielle und andere transscendental begründete Auffassungen der Welt und der weltlichen Dinge ihrem Subjekt leisten.

Andererseits ist die religiöse Grunderfah-

1) Die unbewußt erlebte religiöse Grunderfahrung, auf die ich ausschließlich aus religionstheoretischen, insbesondere psychologischen Gründen zurückschließe, hat nichts zu thun mit der sog. unio mystica der Seele mit Gott, da jene Konstruktion vielmehr, wie weiterhin noch deutlicher werden wird, die Materialisierung des Gottesbegriffs gerade ausschließen soll, die die Voraussetzung aller Mystik und insbesondere auch der Vorstellung von der unio mystica ist.

rung, die zu allen empirischen Erscheinungen von Religion den wirksamen Hintergrund bildet, transscendental auch noch in einem besondern und zwar sehr prägnanten Sinne, sofern nämlich nur in ihr das menschliche Individuum unmittelbar von einer Macht berührt, bestimmt und beeinflußt wird, die allen empirischen oder weltlichen Kräften ungleichartig, an sich überhaupt unerkennbar und daher transscendent ist. Durch die Vermittlung des transscendentalen religiösen Erlebens der frommen Menschen wirkt nun diese transscendente Macht oder Gott in die von jenem durchdrungenen empirischen geistigen und leiblichen Funktionen der religiösen Persönlichkeiten hinein und durch diese als ihre Organe auch wieder auf andere Menschen, denen so dieselbe transscendentale Erfahrung vermittelt werden kann. Dabei aber geht, wie schon oben (S. 233 f.) gezeigt ist, die göttliche Wirksamkeit selbst niemals irgendwelche Vermischungen mit dem weltlichen Sein und Leben als solchem ein. Denn indem sich Gott in den Menschen, soweit diese vermöge ihrer individuellen Anlage dazu im Stande sind, Organe seiner Wirksamkeit gewinnt, durchdringt er sie mit einem Leben von anderer Art, als ihr empirisches Leben ist. Also bleibt auch dieses in seinen menschlichen Fähigkeiten und Funktionen durchaus unverändert, indem es dem höheren göttlichen Leben, das sich seiner in der transscendentalen religiösen Erfahrung bemächtigt, doch auch nur immer subordiniert wird. So aber tritt uns zugleich zwischen dieser realen religiösen Wirksamkeit, die Gott durch die frommen Menschen als durch seine Organe in die Welt unserer Wahrnehmung hineingreifen läßt, und den religiösen Deutungen des weltlichen Geschehens, die zuerst zu betrachten waren, ein gelegentlich schon berücksichtigter (s. o. S. 228. 233) Parallelismus entgegen. Und dieser nun hat seinen Grund, wie wir jetzt erkennen können, doch auch nur darin, daß die religiöse Deutung der weltlichen Dinge sub specie aeternitatis, von der wir ausgegangen sind, gar nicht selbständig, sondern, ebenso wie auch alle praktische Bethätigung der Religion im empirischen Leben, durchaus abhängig ist von jener religiösen Grunderfahrung, der sie ihr Deutungsprinzip, die religiöse Gottesvorstellung, über-

haupt erst verdankt. Hierdurch aber wird die bereits entwickelte Subordinationsmethode der religiösen Spekulation, die sich zunächst nur erst negativ dadurch empfahl, daß sie von den Unzuträglichkeiten der Coordinationsmethode frei war, auch positiv als das der Religion überhaupt adäquate Verfahren der religiösen Gedankenbildung bestätigt.

2. Die Frage nach dem Inhalt des religiösen Gottesgedankens ist durch die letzten Nachweisungen nur erst für das effektive religiöse Leben, aber noch nicht auch für das in unzähligen mehr oder weniger bestimmten Vorstellungen und Vorstellungskomplexen verlaufende religiöse Denken gelöst. Allerdings findet auch schon nach den bisherigen Ermittelungen das transscendentale Erleben des transscendenten Gottes einen bewußten Ausdruck, indem dieser sein Inhalt oder, genauer geredet, der implicite mitgedachte Urheber der transscendentalen Wirkungen, die sich in dem Gedanken der religiösen Grunderfahrung zusammenfassen, eben Gott genannt wird. Aber was denn nun dieser in der religiösen Grunderfahrung unmittelbar als wirksam erlebte Gott selbst ist, wie er wirkt, wie er sich zu den Menschen und zur Welt verhält, alles dieses sind noch durchaus offene Fragen, die nicht schon dadurch beantwortet sind, daß wir den transscendenten Faktor eines eben erst bewußt werdenden und übrigens weiter noch gar nicht bekannten thatsächlichen Erlebens gerade als Gott bezeichnen. Nun wissen zwar unsere Dogmatiken, Predigten und religiösen Lieder viel mehr noch als unsere heiligen Schriften selbst von Gott zu berichten. Aber angenommen auch, daß die meisten dieser genaueren oder ungenaueren, konkreten oder abstrakten Aussagen von Gott ein echtes religiöses Erleben ihrer Subjekte voraussetzen, so ist doch Folgendes nicht zu übersehen. Wenn schon die noch ganz primitive Gottesvorstellung, die insofern nur erst der lediglich elementare Ausdruck für den in der religiösen Grunderfahrung erlebten transscendenten Inhalt ist, nach ihrer anderen Seite hin, nämlich als menschliche Vorstellung, durchaus der empirischen Sphäre des weltlichen Lebens angehört, so steht doch jedenfalls alles das, was religiöse Personen oder gar nur theologische Metaphysiker im

Einzelnen von Gott auszusagen wissen, dem transscendenten Inhalt des transscendentalen Erlebens noch ferner, als jene Gottesvorstellung selbst. Denn schon diese ist in ihrer Eigenschaft als menschliche Vorstellung dem transscendenten oder göttlichen Inhalt, den sie bezeichnet, durchaus nicht adäquat. Vollends wird derselbe Inhalt nur in einer noch unvollkommeneren und uneigentlicheren Weise durch andere Vorstellungen und sprachliche Ausdrücke bezeichnet werden können, so dienlich diese auch sonst dazu erscheinen mögen, ein reicheres und anschaulicheres Gesamtbild von Gottes Wesen und Wirken zu geben. Dann aber sind auch sie selber, wie dies ja schon oben (S. 226) vorausgesetzt wurde, nichts anderes als Bilder oder Symbole, die vielmehr nur andeuten, als daß sie wirklich bezeichnen und beschreiben. Dennoch sind sie denen verständlich und haben denen etwas zu sagen, die in der gleichen religiösen Bildersprache denken und reden können, weil auch sie in gewissen Situationen ihres empirischen Lebens ihrer persönlichen Bestimmtheit durch ein transscendentales Erleben bewußt geworden sind. Insofern aber sind jene bildlichen Ausdrucksmittel für die oder jene Seite der religiösen Erfahrung geradezu unentbehrlich zur religiösen Verständigung der frommen Menschen unter einander. Dabei ist jedoch bereits vorausgesetzt, daß solche Menschen auch wirklich schon selbst religiös sind, d. h. die transscendentale religiöse Grunderfahrung gemacht haben, die dann auch ihrem gesamten ferneren religiösen Leben immanent bleibt.

Dieselbe Voraussetzung findet indessen nicht auch statt, wo es sich vielmehr darum handelt, daß auf bisher noch nicht religiöse Menschen solche Einwirkungen geübt werden, die etwa geeignet erscheinen, ein eignes religiöses Erleben in ihnen zu erregen. In diesem Falle ist daher auch nicht ohne Weiteres zu erwarten, daß die religiöse Bilderrede rein als solche die bisher noch nicht vorhandene Frömmigkeit hervorbringen werde. Sondern wie überall und immer nur Gleiches aus Gleichem, so wird auch religiöses Erleben und Leben stets auch nur aus lebendiger Religion sich erzeugen. Wenn also gerade auch die religiöse Verkündigung durch Worte, denen ein bestimmter Inhalt von religiösen Vorstellungen oder Bildern entspricht, dahin wirksam wird, daß an-

dere Menschen durch dieses Mittel selbst religiös zu werden beginnen, so ist der hierin erreichte Erfolg doch vielmehr auf die die religiöse Bilderrede belebenden frommen Persönlichkeiten zurückzuführen, als etwa blos auf jene Worte und Vorstellungen, wie wenn diese auch ohne einen solchen persönlich lebendigen Hintergrund ein neues religiöses Leben in anderen hervorzurufen vermöchten. Denn das Denken und Reden in religiösen Begriffen und Wendungen ist nicht schon als solches auch immer religiös lebendig. Vielmehr können auch irreligiöse Menschen sich des religiösen Begriffs- und Sprachschatzes bemächtigen und diese Ausdrucksmittel zu Zwecken benutzen, die der Religion selbst sehr zuwider und fremd sind.

Aber das religiöse Leben äußert sich und pflanzt sich auch nicht ausschließlich durch die in den Worten der religiösen Bildersprache erfolgende Verkündigung und Unterweisung fort. Sondern auf empfängliche Gemüter wirkt oft viel ergreifender und nachhaltiger das eindrucksvolle Vorbild eines religiös durchglühten persönlichen Thuns, ja nicht selten auch nur die Art, in der religiöse Persönlichkeiten ganz unwillkürlich sich selbst geben. Ist hier nun auch nicht der Ort, um diese ganz überwiegend praktische Seite des religiösen Einflusses auf andere Menschen und namentlich die so überaus wichtigen unwillkürlichen Kundgebungen von persönlichem religiösem Leben genauer zu untersuchen und zu würdigen, so entspricht doch auf dem Gebiete der frommen Praxis der religiösen Bildersprache recht eigentlich die Symbolik des religiösen Kultus. Denn dieser ist die relativ am meisten unpersönliche und deshalb zugleich auch die Form des religiösen Thuns, die ebenso wie jene Bildersprache einen nur äußerlichen oder heuchlerischen Gebrauch zuläßt und nicht selten sogar begünstigt oder herausfordert. Aus dieser Gleichartigkeit des Kultus und der religiösen Bildersprache aber folgt, daß in jedem Falle unmittelbarer als beide die eigentlich persönlichen Handlungen, Gefühle und sonstigen Aeußerungen des religiösen Lebens selbst sind. Insofern stehen sie auch dem transscendentalen Erleben und seinem eigentümlichen Inhalt, dem transscendenten Gott, viel näher, als jene nur symbolischen oder bildlichen Produkte des

religiösen Lebens. Folgerecht also wird auch ihr Einfluß auf andere Menschen teils wirksamer, teils reiner, weil eben unmittelbarer zur Uebertragung von religiösem Leben auf sie sich geltend machen. Religiös betrachtet und ausgedrückt besagt aber dieses Ergebnis, daß Gott vielmehr durch das Dasein und praktische Wirken von religiösen Personen als seinen Organen zur erfolgreichen Erregung von Religion in ihm bisher noch fremden Menschen thätig ist, als durch die nur etwa in der religiösen Bildersprache erfolgenden Unternehmungen, dem religiösen Leben neue Glieder zu gewinnen. Denn das bloße Wort verhallt wirkungslos, wenn es nicht durch ein seinem Gedankeninhalt homogenes persönliches Leben getragen und beseelt ist. Dies allein vermag ihm eine religiös leistungsfähige Wirksamkeit zu verleihen. Andererseits aber wirkt die religiös lebendige Persönlichkeit oft auch nur durch ihr stilles Thun, ohne daß ihr in diesem lebendiger Einfluß es bedarf, sich in Worte zu ergießen.

Dennoch ist im ganzen auch gerade für die Ausbreitung der Religion von Mensch auf Mensch nicht nur das Wort und die Vorstellung Gott, sondern auch eine möglichst reich entwickelte religiöse Bildersprache und Gedankenwelt unentbehrlich. Unmittelbar zwar wirkt in anderen Menschen Religion erregend nur das religiöse Haben und Leben frommer Persönlichkeiten, und ohne diesen lebendigen Hintergrund auch nicht die schönste religiöse Bilderrede, die jemand nur äußerlich erlernt hätte. Aber unter dieser Voraussetzung ist mittelbar wichtig für den Zweck, daß die religiöse Einwirkung, die Menschen erfahren, ihnen selbst auch bewußt und verständlich, d. h. religiös deutbar werde, die konkrete Veranschaulichung der Gottesvorstellung. Und diese nun wird geleistet durch das Mittel der religiösen Bildersprache, die den transscendenten Inhalt der Gottesvorstellung, wenn auch im letzten Grunde inadäquat, so doch in ihrer Art hinreichend deutlich beschreibt, indem sie ihn in mannigfache Beziehungen zu dem empirischen Leben der betreffenden Menschen selbst und der Menschheit überhaupt setzt. Aber woher sind denn nun die rechten Bilder zu gewinnen, die dazu geeignet sind, die inhaltlich transscendente Gottesvorstellung dennoch zu einem solchen farben- und beziehungs-

reichen und insofern gerade auch religiös verständlichen Gedankenkomplex werden zu lassen?

Soweit die Gottesvorstellung selbst nicht etwa nur Bestandteil einer überwiegend lehrhaft mitgeteilten und auch auf der anderen Seite lediglich gedächtnismäßig angeeigneten Ueberlieferung, sondern wirklich der Ausdruck eines eignen religiösen Erlebens ist, stellen sich im Bewußtsein des Frommen immer auch mehr oder weniger selbstgeschaute Bilder ein, die sich ihm aus seiner persönlichen Lebenserfahrung als subjektiv zutreffende Bezeichnungen für die von ihm erlebten Beziehungen zu Gott unmittelbar aufdrängen. Einerseits nun associieren sich oder verschmelzen diese eignen religiösen Anschauungen mit den oder jenen nur durch Ueberlieferung überkommenen religiösen Vorstellungen und tragen so dazu bei, daß auch diese wieder persönlich neu belebt und zugleich der eignen religiösen Gedankenwelt des frommen Individuums assimiliert werden. Andererseits aber kann auch die Wahl von möglichst geeigneten und vielleicht auch auf andere Menschen möglichst wirksam erscheinenden religiösen Bildern zu einem kunstvollen und überlegten Thun werden. Jene unwillkürliche Aeußerungsweise des frommen Lebens in einem entsprechenden mehr oder weniger selbständigen, aber in jedem Falle eignen religiösen Denken hat es nun immer gegeben und wird es auch immer geben, wo wirkliche Frömmigkeit in Menschenseelen lebendig ist. Dagegen unterliegt die durch Kunst und Reflexion geschaffene religiöse Bildersprache mehr oder weniger stets der individuellen Willkür derer, die darin sei es den Anregungen ihrer frommen Phantasie folgen oder bereits bestimmte Zwecke einer theoretisch reflektierenden Spekulation erstreben. Immerhin setzt auch dieses willkürliche religiöse Denken in seinen beiden Formen ursprünglich wenigstens einen gewissen Bestand von jenen unwillkürlichen Vorstellungsprodukten des religiösen Lebens voraus. Insofern aber bildet es diesen Stoff eben um und bereichert ihn durch Gedanken, die sich auf ihn selbst sowohl wie auf andere Dinge des menschlichen Wissens richten.

Das ursprüngliche, weil unwillkürliche religiöse Denken schafft also aus weltlichem Vorstellungsgut die primären Bilder, die der

transsicendental begründeten Gottesvorstellung zum genaueren religiösen Ausdruck dienen. Insofern ist es mindestens nahe verwandt mit der ursprünglichen poetischen Phantasie. Sind doch auch, für die alte Zeit wenigstens, Seher und Dichter kaum von einander zu unterscheiden. Aus alter Zeit aber stammt eine große Menge von überlieferten religiösen Vorstellungen, die noch immer einen zäh beharrenden Bestandteil unseres religiösen Denkens bilden. Und die religionsgeschichtlichen Forschungen machen es wahrscheinlich, daß der Ursprung mancher uns ganz geläufiger religiöser Begriffe viel weiter zurückliegt, als man es vor nicht langer Zeit noch für möglich halten konnte. Aber die überlieferte religiöse Gedankenwelt hat eben doch recht eingreifende Umgestaltungen erfahren, bevor sie so geworden ist, wie wir sie kennen zu lernen pflegen, wenn wir in sie eingeweiht werden. Selbst die abgegriffensten sowohl wie die verhärtetsten religiösen Vorstellungen nämlich, zu deren Uebertragung auf andere die kirchliche Pädagogie ihre ganze Auktorität aufbieten muß, ohne sie doch wieder lebendig machen zu können, sind einst auch einmal der selbstverständliche und unwillkürliche Ausdruck eines frommen Erlebens gewesen. Die Menschen der Vorzeit aber, die sie konzipierten oder dichteten, sind in ihrer unverbrauchten geistigen Frische und naiven Urwüchsigkeit unserm nachempfindenden Verständnis kaum noch innerlich erreichbar. Nur feinsinnige poetische Gemüther vermögen etwa noch Stimmungen in sich nachzubilden, wie sie den religiösen Mythen des fernen Altertums das Leben gaben.

Doch schon in demselben Altertum sehen wir die reflektierende Phantasie sich der vorhandenen religiösen Anschauungen und Mythen bemächtigen, sie gruppieren und ordnen, um sie mehr oder weniger zusammenhängend zu verstehen und aus solchen Zusammenhängen heraus in irgendwelchem bestimmteren Sinne zu deuten. So wurden die mythischen Stoffe unter dem Einfluß der beginnenden Reflexion zu mythologischen Gedankengebilden umgedichtet. Doch die einmal entfesselte Reflexion konzentriert sich weiterhin immer mehr in einem vielmehr schon philosophisch gearteten Interesse an den Fragen nach der Herkunft, der Entwickelung und den Zielen des gesamten weltlichen Geschehens. So

streift die zunächst zwar auch noch immer mythologisierende Metaphysik jenen religiösen Vorstellungskomplexen doch mehr und mehr ihre poetischen Hüllen ab und sucht die in ihnen sich bergenden Gedanken über Gott und die Welt als solche zu erheben, um sie im Streben nach einer innerlich bereits zusammenhängenden Welterklärung zur Geltung zu bringen und als den Inbegriff von objektiv gültigen Wahrheiten kennen zu lehren. Noch mehr reduciert die rationalisierende Metaphysik, die aus der mythologisierenden herauswächst, die ihr von dieser schon mehr oder weniger verarbeitet übergebenen Stoffe, indem sie die in ihnen noch enthaltenen mythischen und mythologischen Bestandteile grundsätzlich zu eliminieren sucht und die Frage nach Gott und der Welt nur noch im Interesse einer vernünftigen objektiven Erkenntnis stellt und möglichst allgemein und abstrakt zu beantworten strebt. Endlich überführt die wissenschaftliche Erkenntniskritik diese Vernunftreligion oder natürliche Theologie des von ihr begangenen prinzipiellen Irrtums, indem sie zeigt, daß man überhaupt nicht mit den Mitteln eines objektivistisch gearteten Erkennens die Fragen nach dem Transscendenten lösen kann. So scheidet sie diese und mit ihnen ihre mittelbaren und unmittelbaren religiösen Voraussetzungen aus dem wissenschaftlichen Erkennen als solchem völlig aus.

Die erkenntniskritisch begründete Wissenschaft ist also überhaupt sowohl metaphysikfrei als auch religionslos. Sie gleicht hierin dem modernen Rechtsstaat, der als solcher, grundsätzlich wenigstens, gleichfalls religionslos, konfessionslos, paritätisch ist. Wird so aber das auf den Gedanken der unterschiedslosen Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetze hinausgeführte Rechtsleben in dem Begriffe des Rechtsstaats, und das ausschließlich und prinzipiell objektivistische Erkennen in dem Begriffe der an keine außerwissenschaftlichen Normen mehr gebundenen oder freien Wissenschaft der letzten möglichen Objektivierung unterzogen, so wird dadurch doch bei den Menschen selbst, die ihre Kräfte in den Dienst der staatlichen und der wissenschaftlichen Aufgaben stellen, eine persönliche religiöse Gesinnung und Bethätigung keineswegs ausgeschlossen. Nur soll diese einerseits in der Ausübung der staatlichen Aemter keine Parteilichkeit zu Gunsten der Gleichgesinnten

und zu Ungunsten der Andersgesinnten zur Folge haben und andererseits in der wissenschaftlichen Arbeit als solcher keine Vorurteile begründen, durch die deren adäquater Betrieb und voraussichtliches Gelingen beeinträchtigt oder überhaupt in Frage gestellt werden könnte. Andererseits ist gerade der moderne Rechtsstaat bei seiner grundsätzlichen Unparteilichkeit in höherem Grade als die politischen Bildungen, die seiner Entwicklung und Ausbildung vorangingen, dazu disponiert, allen Bewegungen und Erscheinungen des geistigen Lebens, die in seinem Bereich sich geltend machen und in ihrer Art sich auswirken wollen, soweit dies mit dem Grundsatz der Gleichheit aller vor dem Gesetze vereinbar ist, freien Spielraum zu gewähren, ihre Leistungen für die allgemeine Wohlfahrt anzuerkennen und ihre Bestrebungen mittelbar zu fördern. In ähnlicher Weise ist aber auch die unparteiliche Wissenschaft dazu im Stande, die nicht objektivistisch gearteten und insofern ihrer eigenen Kompetenz entzogenen Tendenzen und Richtungen des menschlichen Denkens sich frei ausleben zu lassen, so lange sie nur nicht in ein fremdes Gebiet übergreifen und sich in diesem eine ihnen nicht zustehende Gesetzgebung anzumaßen versuchen. So schließen sich das dichterische und das religiöse Denken, die beide von subjektivistischer Art sind, mit der objektivistischen Wissenschaft nicht aus, sondern ergänzen deren Leistungen nach einer Richtung hin, in der die objektivistische Erkenntnis der Wissenschaft einfach versagt. Wie aber alle praktischen Bethätigungen im Bereich des sozialen Lebens den Normen des geltenden Rechts unterworfen sind, ohne, wenn dieses nur auch wirklich im Geiste einer unparteiischen Gerechtigkeit gemäß dem Grundsatz suum cuique wahrgenommen wird, eine Vergewaltigung befürchten zu müssen, so steht auch der gleichfalls den Geist der Gerechtigkeit athmenden Wissenschaft eine formale Kontrole über die unter einander stets divergierenden Bestrebungen des subjektivistischen Denkens zu. So wenig nun auch die thatsächlichen Verhältnisse diesem Ideal schon entsprechen mögen, so sehr es insbesondere den meisten Vertretern der modernen Naturwissenschaft noch an dem erforderlichen Verständnis für die in sich selbständigen Erscheinungen des subjektivistischen Denkens fehlen mag, so werden auch diese zur Zeit noch

bestehenden Mißverständnisse mehr und mehr dahinschwinden, wenn nur die den Geisteswissenschaften obliegende Theorie des subjektiven Lebens und subjektivistischen Denkens ihre lediglich formalistische Aufgabe immer strenger und sicherer von der Materie der von ihr zu ergründenden geistigen Erscheinungen unterscheiden lernen wird.

Insofern ist nun für die psychologische Theologie als die wissenschaftliche Theorie des religiösen Lebens bereits der Grundsatz zur Geltung gebracht worden, daß dieses lediglich nach seiner formalen Seite hin als Komplex von psychischen Akten und damit zusammenhängenden psychophysischen und sozialen Erscheinungen, nicht aber auch in Beziehung auf seine religiösen Inhalte der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich ist. Damit aber ist auch gegenüber allem wissenschaftlichen oder objektivistischen Erkennen die materiale Selbständigkeit des religiösen Lebens und Denkens als solchen zugestanden. Und gerade die wissenschaftliche Betrachtung und Untersuchung dieser Erscheinungen bietet überhaupt erst die theoretischen Mittel dazu dar, daß man mit zureichendem Grunde das religiöse Leben und Denken als eine in sich selbständige Gruppe zusammengehöriger Vorgänge und Wirkungen erkennen und anerkennen kann. So aber steht wegen seiner transscendentalen und insofern eben nicht empirischen Herkunft das religiöse Denken so lange nur in einem conträren und nicht auch in einem contradiktorischen Gegensatz zu den vielmehr immer nur aus empirischen Empfindungen herrührenden und gerade hierdurch auch objektiv begründeten Erkenntnissen der Wissenschaft, als jenes die ihm von Haus aus eigene subjektivistische Tendenz in seinen Deutungen rein bewahrt und treu aufrechterhält. Greift es dagegen in das Gebiet der objektivistischen oder wissenschaftlichen Erkenntnis über, so hört es in demselben Maße auf, religiös zu sein, und verliert damit zugleich das Recht, als religiöse Gedankenbildung sich der Selbständigkeit zu erfreuen, die ihm sonst keine Wissenschaft bestreiten kann, ja die überhaupt erst eine wissenschaftliche und unparteiische Untersuchung der Religion theoretisch widerspruchsfrei hat feststellen können. Uebergriffe jener Art zu begehen, ist aber andererseits das charakteristische Merkmal der

immer auch ein objektives Wissen von dem Transscendenten anstrebenden Metaphysik im Unterschiede von aller noch rein religiösen und insofern eben subjektivistischen Gedankenbildung. Also zwar die Metaphysik, die sich mit solchen objektivistischen Tendenzen der Wissenschaft gleichzustellen und mit ihr zu konkurrieren sucht, unterliegt in diesem in sich unhaltbaren Streben der vernichtenden Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie. Nicht aber wird auch das religiöse Denken, so lange es nur seine transscendentale Eigenart bewahrt, auch wo es sich in Bildern aus der Welt der Objekte bewegt, von demselben Verdikt der strengen Wissenschaft getroffen.

Rein religiös nun und noch gar nicht metaphysisch ist das fromme Denken jedenfalls in seinem ersten Stadium. In diesem nämlich drängen sich dem frommen Menschen nur erst ganz unwillkürlich und, ohne gleichzeitig der Vermittlung des reflektierenden Denkens zu bedürfen, diese oder jene weltlichen Bilder als ein unmittelbarer und zugleich innerlich notwendiger Ausdruck seiner eigenen religiösen Erfahrungen auf. Auch in dem zweiten Stadium des religiösen Denkens, in dem zu diesen primären Gebilden der frommen Anschauung mehr oder weniger umfassende und entwickelte Reflexionen hinzutreten, und in dem durch deren Eingreifen die Gedankenbildung überhaupt erst einen eigentlich spekulativen Charakter annimmt, ist diese doch immer noch durch die in ihr fortwirkende subjektivistische Tendenz des primären religiösen Denkens beherrscht. Mag aber die diesem eigene religiöse Lebendigkeit auch in der sekundären Spekulation durchaus noch das Uebergewicht behaupten, so stellt sich doch in jenen Reflexionen ein in seiner Art immer schon objektivistisches Element dar, mit dem die lediglich subjektivistische Anschauung der Frömmigkeit selbst versetzt wird. Soweit daher die Vorstellungen von den Dingen und Vorgängen in der Welt, die dem sekundären religiösen Denken als solchem eigen sind, nicht mit den richtigeren Erkenntnissen der stetig fortschreitenden Wissenschaft übereinstimmen, soweit sie also insbesondere von mythologischer Art sind, verfällt auch schon die sekundäre religiöse Spekulation nicht zwar in ihrem Frömmigkeitsinhalt, wohl aber in ihrer vorstellungs-

mäßigen Form der Kritik der jeweilen geltenden Wissenschaft. Vollends werden durch diese die Leistungen der eigentlichen Metaphysik getroffen, sofern in dieser ja gerade die Seite der sekundär religiösen Spekulation, die die wissenschaftliche Kritik herausfordert, ein selbständiges Dasein gewonnen hat.

Die Selbständigkeit der metaphysischen Spekulation gegenüber der religiösen beruht nämlich darin, daß das bereits in dem sekundär religiösen Denken aufkeimende Interesse an den Objekten als solchen sich zu der recht eigentlich objektivistischen Erkenntnistendenz verdichtet, die in der Metaphysik die ursprünglicheren subjektivistischen Tendenzen der religiösen Gedankenbildung überwuchert und immer mehr zu ersticken sucht. Sobald nun dieses Uebergewicht des objektivistischen Erkenntnisstrebens über die die religiöse Vorstellungswelt beherrschende subjektivistische Anschauungsweise hervortritt, geht die sekundär religiöse Spekulation in ein tertiäres Stadium über. In diesem nämlich verflüchtigt sich die auf der vorigen Entwicklungsstufe noch durchaus vorherrschende religiöse Lebendigkeit des frommen Denkens in demselben Maße, als jene objektivistische Erkenntnistendenz mit Erfolg die subjektivistische verdrängt. In der rationalistischen Metaphysik als dem quartären Stadium der Spekulation wird diese Wendung für die Religion geradezu verhängnisvoll. Denn nun ist das Denken über Gott überhaupt nicht mehr subjektivistisch geartet. So erstirbt die lebendige Religion, wenn jenes vierte Stadium erreicht wird. Dennoch bewegt sich in diesem das seinerseits bereits ausschließlich objektivistisch gewordene Denken mit besonderer Vorliebe noch in den Vorstellungen, die die einst lebendige Religion als ihren sklerotischen Niederschlag hinterlassen hat, und die ohne kritische Prüfung dem hergebrachten Denken entnommen werden. So kommt denn doch erst in der auch diese Reste der degenerierten Religion konsequent austilgenden Wissenschaft das objektivistische Denken zu seinem folgerichtigen Ziel. Wie also die Metaphysik, die aus der Religion entsprang, diese schließlich nur vernichten konnte, um der ihr eigentümlichen objektivistischen Erkenntnistendenz zu genügen, so wird sie nun auch ihrerseits durch die kritische Wissenschaft aufgehoben, der sie selbst zuvor das Leben gab, die ihr aber durch

ihren konsequenten Objektivismus überlegen ist. So rächt gewissermaßen die Wissenschaft die Religion an der Metaphysik, die aber dennoch diese notwendig in sich aufsaugen mußte, um jene überhaupt erst aus sich heraussetzen zu können. Im gesamten Zusammenhange dieser Entwickelung historisch betrachtet stellt sich also die Metaphysik allerdings als ein unentbehrliches Mittelglied zwischen der naiven Weltauffassung des religiösen Denkens und der reifgewordenen Wissenschaft dar. Sie schließt sich aber, seitdem es eine solche Wissenschaft giebt, sowohl mit dieser, als auch mit dem noch lebendigen religiösen Denken aus. Denn wenn auch die Urteile der Wissenschaft und die der Metaphysik über die Welt im einzelnen vielfach übereinstimmen mögen, so stehen sie doch im ganzen vielmehr in einem kontradiktorischen Gegensatz. In einem ebensolchen Gegensatz stehen aber auch die objektivistischen Urteile der Metaphysik und die subjektivistischen des religiösen Denkens über Gott. Dagegen bilden, wie schon oben gezeigt ist (S. 255 f., 273), nicht auch einen kontradiktorischen, sondern nur einen konträren Gegensatz die objektivistischen Urteile der Wissenschaft über das sie allein interessierende weltliche Geschehen als solches und die subjektivistischen Urteile der Religion über das in weltlichen Bildern nur sich ausdrückende religiöse Erleben der darin von Gott berührten und bestimmten frommen Menschen.

So lange nun die sich auch erst allmählich entwickelnde Wissenschaft ihr metaphysisches Vorstadium noch nicht überwunden und sich noch nicht aus ihrer ursprünglichen Verbindung mit mythologischen und metaphysischen Bestandteilen gelöst und selbständig gemacht hatte, konnte auch die religiöse Gottesvorstellung in subjektiv wahrhaftiger Weise durch die mythologischen Mittel der mehr oder weniger frei komponierenden religiösen Phantasie anschaulich zu machen versucht werden. Ueberhaupt wird die Kraft und die Eigenart des religiösen Lebens an sich dadurch niemals beeinträchtigt, daß die Bilder, in denen dessen erlebter Inhalt einen bewußten Ausdruck findet, vielmehr einer fruchtbaren poetischen Gestaltungskraft, als der nüchternen Beobachtung des Wirklichen ihren Ursprung verdanken. Doch die in festen groben Strichen von einer theologischen Metaphysik vollzogene Stilisierung

jener ursprünglich so fromm belebten und so innig erfaßten Bilderwelt erregt mit dem erst nachträglich in sie hineingeprägten Anspruch, als die gerade im objektiven Sinne höchste Wahrheit und insofern als die religiöse Norm alles Denkens zu gelten, eine um so schärfere Gegenwirkung von Seiten der konsequent objektivistischen Wissenschaft, als diese, ihrer eigenen Methoden und Ziele sicher, das metaphysische Weltbild lediglich für einen auf Unkenntnis der Thatsachen beruhenden Irrtum halten kann. Aber es ist ihr ja auch schon gelungen, selbst in dem Denken der konservativsten Theologen den mirakulösen Vorstellungen der kirchlichen Ueberlieferung ein immer größeres Feld abzugewinnen. Denn soweit sogar die hartnäckigsten Apologeten der hergebrachten religiösen Vorstellungswelt doch an nicht wenigen Punkten freiwillig vor der Wissenschaft zurückgewichen sind, haben auch sie die am meisten unhaltbaren Vorstellungen der metaphysischen Ueberlieferung unter dem unwillkürlichen Zwange ihres eigenen Wahrheitssinnes preisgeben müssen, mochte dieser auch nur erst recht unvollkommen den bildenden Einfluß der immer siegreicher fortschreitenden Wissenschaft erfahren haben. Doch der Siegeszug der Wissenschaft durch das menschliche Denken ist überhaupt nicht mehr aufzuhalten, geschweige denn wieder rückgängig zu machen. Er kann aber nur zu dem Ende führen, daß, wo immer das metaphysische und das wissenschaftliche Denken mit einander kollidieren, dieses sich jenem als überlegen erweisen wird.

Soll nun unter diesen Umständen zwar nicht die doch blos tertiäre und quartäre metaphysische, sondern die noch rein religiöse primäre und sekundäre Spekulation neben, ja in dem oben schon entwickelten Sinne auch über der Wissenschaft zur Geltung gebracht werden, so kann dies nur so geschehen, daß sie sich einerseits um ihres Deutungsprinzips willen möglichst getreu des in allem unmittelbaren und unwillkürlichen religiösen Leben enthaltenen eigentümlichen Inhalts bemächtigt, und daß sie sich andererseits die Sorge darum angelegen sein läßt, ein möglichst gesichertes und zuverlässiges Wissen um das Geschehen in der Welt als ihr Deutungssubstrat zu verwerten. Denn nur in dieser Weise wird es in unserer durch das wissenschaftliche Denken beherrschten

Zeit noch möglich sein, die religiöse Spekulation überhaupt aufrechtzuerhalten und insbesondere auch die Gottesvorstellung nicht etwa nur theoretisch-abstrakt, sondern praktisch verständlich und anschaulich-konkret auszuprägen.

Diese Aufgabe selbst nun aber ist doch nur in formaler Hinsicht eine andere, als die schon erörterte, das Geschehen in der Welt religiös zu deuten. Denn inhaltlich ist es vielmehr ganz derselbe Stoff, der, religiös betrachtet, einmal die Anschauung der Welt sub specie aeternitatis ergiebt, und der andrerseits zugleich dazu dient, ein lebendiges und reich gesättigtes, wenn auch immer nur in Bildern vollziehbares Denken über Gott zum Ausdruck zu bringen. Indem wir nämlich durch die im religiösen Glauben erfolgenden Deutungen des weltlichen Geschehens ein frommes Wissen davon gewinnen, wie Gott in unserm eignen Leben und über dieses und seine direkten Beziehungen hinaus auch sonst in der Welt wirkt, so erkennen wir gerade in diesen und nur in diesen religiösen Vorstellungen von seinen Wirkungen ihn selbst in der ihm eigentümlichen Wirkungsweise. So aber associiert sich einerseits die inhaltlich zwar transscendente Gottesvorstellung, die dennoch zugleich als menschlicher Vorstellungsakt allen übrigen menschlichen Vorstellungsakten gleichartig ist, teils unwillkürlich mit den oder jenen Bestandteilen unserer bewußten Erfahrung, teils läßt sie sich unter dieser Voraussetzung durch überlegtes Denken auch in neue Beziehungen zu unserem Wissen bringen. Und andererseits wird ja doch auch in allen empirischen Erscheinungen und Aeußerungen des echten religiösen Lebens und Thuns als die sie durchdringende und bestimmende transscendente Macht derselbe Gott, der den Inhalt jener Vorstellungskomplexe bildet, in demselben religiösen Glauben angeschaut. Dieser gegenseitige Zusammenhang aber ist der Grund dafür, daß die religiösen Vorstellungen von Gott, die sich aus den religiösen Deutungen des Glaubens ergeben, obgleich sie nur Bilder sind, dennoch als solche nicht willkürliche Erfin-

dungen sind, sondern in einem innerlich notwendigen Korrelationsverhältnis zu der faktischen Wirksamkeit Gottes in der Welt stehen.

3. Vergegenwärtigen wir uns nun die möglichen Deutungsobjekte der religiösen Betrachtung, so bieten sich uns als solche, lediglich theoretisch angesehen, alle wirklichen Ereignisse, Begebenheiten und Objekte in der uns bekannten Welt dar. Denn alles Geschehen in der Welt können wir irgendwie als von Gott gewollt und gewirkt deuten, wenn anders wir den Gottesgedanken im religiösen Sinne zu vollziehen und als Deutungsprinzip auf jenen Stoff in Bewegung zu setzen vermögen. Aus diesem Grunde wäre es an sich auch möglich, eine umfassende und zusammenhängende religiöse Weltanschauung oder ein in den Umrissen wenigstens vollständiges theologisches System zu gestalten, in dem alle verschiedenen Seiten des weltlichen Lebens gleichmäßig und wohlgeordnet zu ihrem Rechte kommen könnten. Und nach dem, was zuletzt festgestellt ist, würde in einem solchen systematischen Komplex zahlreicher religiöser Deutungen gerade auch wieder Gottes Wirken, Wollen und Wesen selbst in anschaulichen und lebendigen Bildern vor unseren Augen stehen. Es würde aber auch nichts daran hindern, aus jenen verschiedenen Deutungen noch einmal einen Extrakt zu ziehen und diesen konzentrierten Stoff der religiösen Welterkenntnis unter passenden Gesichtspunkten übersichtlich zu ordnen, so daß wir hierin nun eine nach allen Regeln der Kunst entwickelte und doch vielmehr religiös, als dogmatisch geartete Lehre von Gott und seinen Eigenschaften gewinnen würden.

Eine solche systematische Verarbeitung des religiösen Gedankenstoffes ist also an sich durchaus möglich. Sie würde auch, wenn sie fertig gestaltet vorliegen würde, als ein Gefüge von überwiegend freilich sekundär religiösen Gedanken, nicht einmal durch die Einwände getroffen werden, die gegen jede Entwicklung eines dogmatischen Systems unter leitenden metaphysischen Gesichtspunkten zu erheben sind. Aber daraus, daß eine bestimmte Betrachtungsweise der Dinge an sich möglich ist, folgt doch noch nicht, daß sie darum auch den Dingen sowohl wie den Interessen des betrachtenden Subjekts an ihnen durchaus entsprechen und

gerecht werden müßte. Nun ist die den Dingen selbst adäquate, weil sie in ihrem eigentümlichen Wesen erst wirklich zur Geltung bringende Auffassung die der lediglich auf objektive Erkenntnisse hinstrebenden Wissenschaft. Also wenn die empirischen Objekte der Wissenschaft auch religiös gedeutet werden, so kann dies doch nicht um ihrer selbst willen geschehen. Dann aber ist der Grund der auch auf sie sich erstreckenden religiösen Betrachtung vielmehr in den nicht objektivistisch gearteten Interessen des religiösen Subjekts zu erkennen. Mithin fragt es sich vor allem, ob denn gerade diese Interessen auch wirklich zur Geltung gebracht werden würden, wenn die religiöse Spekulation systematisch gleichmäßig über die gesamte Welt ausgebreitet werden sollte. Denken wir uns also, daß wir, um kein Geschehen in der Welt bei deren religiöser Deutung zu kurz kommen zu lassen, die Dinge und Vorgänge in ihr uns an der Hand einer allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften zu vergegenwärtigen suchten, so würden wir etwa mit unserm Sonnensystem beginnen, die Entstehung der Erde, ihre geologische Entwicklung, die Gestaltung des Lebens auf ihr folgen lassen, dann zur Geschichte der Menschheit übergehen und zum Schluß auf dem Wege von der sozialen zur individuellen Psychologie auch den Menschen als Einzelwesen ins Auge fassen können, um nun alle diese Gegenstände des menschlichen Wissens auch religiös auf Gottes schaffendes und erhaltendes Wirken zurückzuführen.

Auf diese Weise würden nämlich alle Stoffe der Wirklichkeit, von denen wir wissen, und soviel wir zuverlässig von ihnen wissen, allerdings religiös betrachtet werden. Aber die religiösen Deutungen, die so vollzogen werden könnten, würden zugleich unter einander durchaus gleichgestellt und völlig nivelliert. Der Religion dagegen, die diese ganze Betrachtungsweise doch hergeben würde, ist nichts so sehr zuwider, wie ein derartiges Nivellieren, das in der Wissenschaft allerdings bei deren objektivistischen Erkenntnisaufgaben selbstverständlich ist. Dann aber muß, damit die religiösen Deutungen der Welt als ein recht eigentlich religiös geartetes Denken sich voll auswirken können, gerade der umgekehrte Gang für die spekulative Betrachtung der gegebenen Deutungs-

objekte eingeschlagen werden. So ist denn bei der Konstruktion der religiösen Weltanschauung vielmehr da einzusetzen, wo das religiöse Denken überhaupt seinen Ursprung hat. Denn nur von diesem aus wird es in seiner Eigentümlichkeit überhaupt erst verständlich und gewinnt einen Sinn, vermöge dessen es neben allem sonstigen Denken den ihm gebührenden Platz besetzt und zu behaupten vermag. Seinen Ursprung aber hat das religiöse Denken in dem religiösen Leben von menschlichen Persönlichkeiten. Alles also, was einen Frommen in seinem persönlichen Leben religiös berührt, die Schicksale, die in ihm besonders eindrückliche oder kräftige oder nachhaltige religiöse Regungen ausgelöst haben, die Personen, denen er sich als den Erregern oder Förderern seiner Frömmigkeit oder auch als solchen, die ihm in irgend welcher Not geholfen oder die ihm überhaupt Liebe erwiesen haben, zu Dank verpflichtet weiß, und die sonst etwa vorhandenen Lebensbeziehungen, die ihn über diese Welt der Empirie hinaus in eine Welt der Ewigkeit hineinblicken lassen, alle diese Verhältnisse und Erfahrungen des eignen Lebens bilden das nächstliegende Deutungssubstrat der religiösen Betrachtung, die sich insofern auch durchaus in ihrem ersten Stadium bewegt oder als ein Komplex von noch völlig primären religiösen Deutungen erscheint. Und umgekehrt geben gerade diese Deutungen auch die ursprünglichen und echten religiösen Farben und Formen her, in denen dem Frommen der Gott seiner persönlichen Erfahrung anschaulich, lebendig und konkret vorstellbar wird.

Was dagegen über diesen Umkreis von lebendigen und persönlichen Beziehungen des von Gott berührten Frommen zu der ihn umgebenden Welt hinausliegt, was für ihn lediglich ein sachliches Interesse darbietet, was er blos objektiv und wohl gar nur von Hörensagen kennt, was demgemäß für sein eignes Sein und Leben mehr oder weniger bedeutungslos ist, und was in diesem auch wohl ganz fehlen könnte, ohne von ihm vermißt zu werden, das ist zwar auch immer irgendwie der religiösen Deutung zugänglich. Aber wenn eine solche auch in Beziehung auf diesen dem Subjekt ferner liegenden Wissensstoff vollzogen wird, so ist sie doch ebendeshalb nur als ein religiöses Denken von sekundärer

Art zu charakterisieren. Und andererseits sind auch wieder die Züge des Gottesbegriffs, die aus solchen nur abgeleiteten religiösen Deutungen herrühren, gleichfalls blos sekundär religiös.

Allerdings sind in der Anwendung auf das wirkliche Leben die Grenzen zwischen den primären und den sekundären religiösen Deutungen und Bildern nicht genau zu fixieren, sondern fließend und unbestimmt. Nur in der Theorie also können wir diese Unterschiede deutlich erfassen. Im wirklichen Leben aber können religiöse Deutungen, die ursprünglich zweifellos sekundär, weil durch Reflexionen vermittelt waren, durch intensive religiöse Belebung den primär religiösen Anschauungen nachträglich so völlig assimiliert werden, daß sie weiterhin von diesen nicht mehr unterschieden werden können. Andererseits kann sich eine religiöse Deutung dem einen Frommen ohne Weiteres aufdrängen, also primär sein, die für einen andern lediglich sekundär ist, da er, um sie vollziehen zu können, zuvor eines mehr oder weniger komplizierten Nachdenkens bedarf. Dennoch sind jene theoretischen Unterscheidungen unentbehrlich, um die lebendigen und vollkräftigen Erscheinungen der Religion von den weniger lebensvollen und wirksamen abzugrenzen. Denn die bis in ihr viertes und letztes Glied hinein verfolgte Entwicklungsgeschichte der religiösen Spekulation giebt uns das Recht, aus ihr geradezu ein Gesetz der Deformation des religiösen Lebens und Denkens zu abstrahieren, das außerhalb und innerhalb des geschichtlichen Christentums seine unbedingte Gültigkeit bewährt. Je weiter sich nämlich durch jene vier Stadien hindurch das religiöse Denken und die metaphysische Spekulation, in die es auf der dritten Stufe seiner Entwicklung umschlägt, von seinem lebendigen Ausgangspunkt in der religiösen Persönlichkeit entfernt, je weniger es also noch der innerlich notwendige Ausdruck eines eignen religiösen Erlebens und Lebens ist, und je mehr es nach der ganz andersartigen Aufgabe hinüberschielt, den objektiven Bestand der Welt zu erklären, statt diese den vitalen Interessen des persönlichen Glaubens unterzuordnen, um so mehr verflüchtigt sich stets der lebendige Geist der Frömmigkeit und des transscendental begründeten religiösen Denkens. Was also die Metaphysik aus der Theologie

ausscheiden heißt, ist nicht etwa nur ihre zuerst von Kant erwiesene wissenschaftliche Unzulänglichkeit, sondern der Umstand, daß sie sich als ein dereinst allerdings aus der Religion hervorgegangenes, dann aber dieser selbst immer mehr entfremdetes und entgegengesetztes Gebilde darstellt. Denn sie wahrt in ihren Spekulationen eben nicht die praktischen Interessen und Tendenzen, die dem religiösen Denken von seiner Herkunft aus der lebendigen Frömmigkeit her eigen sind, sondern sie konkurriert mit der Wissenschaft in dem objektivistischen Erkenntnisstreben, um dann die diesem sich darbietenden Aufgaben der Welterklärung doch nicht mit den allein Erfolg versprechenden empiristischen Erkenntnismitteln, sondern nur durch die Anwendung von sklerotisch gewordenen religiösen Vorstellungen zu lösen. So tötet sie einerseits den der lebendigen Religion eigentümlichen Subjektivismus und kompromittiert andererseits den konsequenten Objektivismus der Wissenschaft. Was sie aber als eine Mittelstufe zwischen beiden etwa leistete, bevor es eine ausgereifte wissenschaftliche Methodik gab, wird heutzutage überflüssig gemacht durch die sie weit überflügelnden Errungenschaften der Wissenschaft. Und andererseits wird die religiöse Gedankenbildung, frei von dem Verdacht, dem wissenschaftlichen Forschen hinderlich zu sein, in ihrer unverfälschten Eigenart erst wieder gedeihen und den Menschen unserer Zeit wieder wertvoll werden können, wenn sie sich erst der traditionellen Belastung durch eine sie erdrückende Metaphysik mit Energie und Erfolg entzogen haben wird.

IV. Das Verhältnis zwischen Gottes Offenbarung und dem Gottesgedanken.

1. Was zu den noch in voller Kraft lebendigen oder primären Anschauungen des religiösen Denkens gehört, ist im Allgemeinen schon festgestellt worden. Wichtig sind davon vor allem die Beziehungen, die der Fromme gerade im Zusammenhange seines religiösen Lebens zu anderen menschlichen Persönlichkeiten gewinnt oder pflegt. Denn nur in lebendiger Berührung mit anderen Menschen wird durch religiöse Einflüsse, die von solchen ausgehen,

in jedem einzelnen Frommen dessen eigne Religion erst erregt. Allein unter dieser Voraussetzung und zugleich im fortgesetzten Austausch mit dem in anderen Personen verkörperten religiösen Leben vermag sie sich dann auch mehr oder weniger individuell selbständig zu entwickeln. Aber die Steigerung und das Wachstum der zunächst immer nur durch direkte Einwirkungen von Person zu Person erregten und lebendig gewordenen Religion bleibt auf die Dauer nicht auch davon abhängig, daß immer nur Mitlebende derselben Generation auf andere Menschen ihrer Zeit und Umgebung einen wirksamen religiösen Einfluß ausüben. Sondern gerade auch hervorragende religiöse Persönlichkeiten längst vergangener Zeitalter können in jeder Gegenwart, wenn nur noch ein hinreichend lebensvolles Bild von ihnen überliefert wird oder in Geistesprodukten, die sie selbst hinterlassen haben, Beachtung heischend fortlebt, auf religiös gleichgestimmte Menschen den nachhaltigsten, wirksamsten, ja für ihr ganzes Leben und Glauben entscheidenden Eindruck hervorbringen. So wirkten auf Jesus die längst dahingeschiedenen Propheten des Alten Testaments, und so hat Jesus selbst auf zahllose Menschen nach ihm bestimmend eingewirkt und thut es noch immer. Aber diese Wirkung Jesu auf die Menschen später Geschlechter erfolgt in der Regel doch nur in einem recht geringen Umfang ganz direkt und völlig rein. Denn die religiöse Anschauung von ihm, die die meisten Christen gewinnen, enthält in einer geradezu unlöslichen Mischung und zugleich in einer sehr verschiedenen Zusammensetzung, um nur die wichtigsten zu nennen, zahlreiche Elemente der paulinischen, johanneischen, alexandrinischen, augustinischen, bernhardinischen, franziskanischen, reformatorischen, pietistischen, rationalistischen Frömmigkeit und religiösen Spekulation. Immerhin beweist diese so überaus mannigfache und vielseitige Versetzung der von Jesus ausgegangenen religiösen Wirkungen mit teils gleichartigen, teils auch mehr oder weniger verschiedenartigen religiösen Motiven, die dann später mit ihnen mehr oder weniger zusammengeschmolzen sind, die große Bedeutung, die die Person Jesu nicht etwa nur theoretisch, sondern vielmehrnoch thatsächlich für die christliche Frömmigkeit überhaupt hat. Vereinigen sich doch gerade die größten reli-

giösen Gestalten, die die christliche Religionsgeschichte kennt, in dem Streben, Jesus allein die Ehre zu geben, indem sie von nichts so sehr überzeugt waren, als davon, das Beste, das sie selbst zu geben hatten, doch nur von ihm empfangen zu haben.

Diese religiöse Auszeichnung einer einzelnen geschichtlichen Persönlichkeit, von deren Leben und Wirken unzählige und zum Teil relativ recht selbständig geartete Fromme ihre eigne Religion abhängig wissen, ist ein dem Christentum eigentümlicher Zug, der doch bei weitem nicht erreicht wird, wenn in anderen Religionen deren Stifter und Propheten höchstens als gottgesandte oder vielleicht auch als göttliche Gesetzgeber, Lehrer und Vorbilder des gottwohlgefälligen Thuns gefeiert werden. Denn alle diese Beziehungen der Verehrung und des Gehorsams, sei es gegenüber Buddha oder Muhammed, Moses oder Mani, Pythagoras oder Plato, sind vergleichsweise viel weniger in das unmittelbare persönliche Erleben ihrer Bekenner übergegangen und viel mehr durch das reflektierende Denken und das von diesem beeinflußte absichtliche Wollen vermittelt, als das Verhältnis vieler frommer Christen zu der Person Jesu Christi, das ja nicht selten sehr hohe Grade von religiöser Intensität erreicht und eine große Wärme und Innigkeit des frommen Gefühls aufweist. Wo immer nun in solcher Weise das religiöse Denken von Christen die Person Jesu als einen wichtigen oder geradezu als den hauptsächlichen und eigentlichen Bestandteil des eignen frommen Erlebens und Lebens umfaßt, da liegt auch eine zweifellos primäre religiöse Anschauung vor. Denn für die primäre Qualität religiöser Gedanken ist nicht etwa deren zeitliche Priorität maßgebend, sondern lediglich der Umstand, daß sie, wenn auch unter der Voraussetzung eines latent gewordenen geistigen Erwerbes aus zahlreichen früheren Reflexionen, dennoch jeweilen ganz unmittelbar eine lebendige persönliche Beziehung religiöser Art zum Ausdruck bringen und dabei gleichzeitig nicht auch bewußte Bestandteile eines diskursiven oder reflektierenden Denkens in sich einschließen. Jene unmittelbare persönliche Stellung zu der Person Jesu ist aber der Grund dafür, daß diejenigen, die sie einnehmen, in ihm auch nur die eigentliche, höchste und vollkommene Offenbarung Gottes selbst erkennen können.

Unter solchen Voraussetzungen ist nun auch die konkrete Ausprägung des Gottesgedankens eine sehr einfache Sache. Oder vielmehr, sie würde es sein, wenn nicht gerade die überwiegend metaphysisch gestaltete Lehre von Gott, sowie sie aus der überlieferten Dogmatik auch in die populäre christliche Verkündigung eingedrungen und in ihr zur Herrschaft gelangt ist, die ganze Frage unsäglich komplizierte und verwirrte. Abstrahieren wir jedoch von dieser traditionellen metaphysischen Belastung des christlichen Denkens, so kann allerdings die oben gewonnene Regel zur Geltung gebracht werden, daß die religiösen Deutungen, die überhaupt vollzogen werden, unmittelbar zugleich die für das religiöse Denken notwendige konkrete Veranschaulichung des transscendenten Gottesgedankens leisten. Denn wenn sich, wie in dem vorausgesetzten Falle, die religiösen Deutungen, die ein frommer Christ vornimmt, in der Anschauung von Jesus als dem eigentlichen Offenbarer Gottes geradezu konzentrieren, so wird auch Gott selbst in allen den Zügen des Lebensbildes und der Person Jesu Christi anschaulich und lebendig, die für einen solchen frommen Christen religiösen Sinn und Wert haben.

Wenn nun aber Jesus von den christlichen Theologen der verschiedensten Richtungen nicht nur überhaupt als Offenbarer Gottes oder Prophet, sondern geradezu als der höchste Offenbarer und als der allen übrigen Gottesboten durchaus überlegene Prophet gewürdigt wird, so geschieht dies eben doch in einem recht verschiedenen Sinne. Manche nämlich wollen damit nur ein Urteil abgeben, das lediglich auf einer Vergleichung der bisher in der Geschichte aufgetretenen Propheten beruht, aber nicht auch der Möglichkeit vorgreifen soll, daß in Zukunft vielleicht noch höhere Offenbarungen, als die in Jesus erfolgte, vorkommen könnten. Andere meinen, indem sie Jesus als den höchsten Offenbarer Gottes anerkennen, daß er als solcher zwar auch in Zukunft von anderen nicht werde übertroffen werden können, daß aber Gott sich in ihm nur in der höchsten möglichen Weise offenbart habe, sofern nämlich nach dem alten Satze: finitum non capax infiniti, Gott nicht in seiner ganzen unendlichen Fülle, sondern nur in einer der menschlichen Fassungskraft entsprechenden Einschränkung

sich auch in Jesus habe offenbaren können. Endlich aber wird die christliche Offenbarung von vielen in dem unbedingten Sinne als die höchste angesehen, daß sich Gott in der Person Jesu vollkommen und endgültig offenbart habe, und daß daher auch Jesus irgendwie als Erscheinung Gottes selber zu begreifen versucht werden müsse.

Die zweite dieser Ansichten wird nun durch die bereits (s. o. S. 240 ff.) vorgetragene Anschauung getroffen, daß der Gott, der in ihrem transscendentalen Erleben die frommen Menschen berührt und beeinflußt, als transscendent überhaupt keiner quantitativen Bestimmung unterworfen werden kann, sondern stets und überall als ein Ganzes in seiner Art wirksam gedacht werden muß. Doch auf die Durchführung dieser Auffassung, gerade auch in ihrer Beziehung auf die Gottesoffenbarung in Jesus, kommen wir später noch eingehender zurück. Gegen die erste jener drei Ansichten aber ist geltend zu machen, daß der in ihr vorherrschende relativistische Gesichtspunkt dem religiös spekulativen Denken überhaupt fremd und in dieses aus einem andern Gebiete erst eingetragen ist. Die Vorsicht nämlich, die sich in der Meinung ausspricht, daß der Rang und die Höhe einer göttlichen Offenbarung nur in einem Urteil über das bisher vorliegende religionsgeschichtliche Material festgestellt werden könne, daß aber nur ja nicht auch den zukünftigen möglichen Entwicklungen der Religionsgeschichte vorgegriffen werden dürfe, ziemt allerdings einer gewissenhaften wissenschaftlichen Behandlung dieses Stoffes. In der That kann ein Historiker immer nur über den Teil der geschichtlichen Entwicklung, der hinter uns liegt, sich ein Urteil herausnehmen. Aber die Geschichte als Wissenschaft kann überhaupt nichts über das Vorhandensein von göttlichen Offenbarungen ausmachen. Von solchen weiß sie einfach nichts, sondern nur von Menschen, die an göttliche Offenbarungen glauben. Erkennt man also überhaupt göttliche Offenbarungen und unter diesen als die höchste die christliche an, so hat man den wissenschaftlichen Standpunkt des Historikers bereits verlassen und sich auf den vielmehr spekulativen einer religiösen Deutung der Geschichte begeben. Dann aber hat man auch kein Recht mehr, den wissenschaftlichen Ge-

sichtspunkt, daß alles relativ sei, geltend zu machen. Diesen hat man wahrzunehmen, so lange es sich lediglich darum handelt, durch geschichtswissenschaftliche Forschung die objektiv wirklichen Thatsachen der Vergangenheit möglichst zuverlässig zu ermitteln. Und hierbei hat man ja gerade auch von allen eignen Wünschen, Neigungen und Vorurteilen geflissentlich und gewissenhaft abzusehen. Die spekulativen Deutungen der Religion aber, die durchaus auf einem transscendentalen subjektiven Erleben beruhen, sind das stärkste Vorurteil, unter dem die wissenschaftliche Fragestellung und Untersuchung der Geschichte leiden kann, von dem man also auch, so lange man dieser wissenschaftlichen Arbeit obliegt, mit der größten Energie und Konsequenz abstrahieren muß. Geschichtlich forschen und historisch urteilen ist eben durchaus etwas anderes, als erforschte und durch historisches Urteil gesichtete geschichtliche Thatsachen dann auch religiös deuten. Beides kann man nicht in demselben Atemzuge leisten, ohne alles zu verwirren. Nur abwechselnd kann sich ein und dasselbe Subjekt, sofern es zu den beiden verschiedenen Betrachtungsweisen überhaupt befähigt ist, bald auf dem Standpunkt der relativistischen wissenschaftlichen Forschung, bald auf dem der spekulativen religiösen Deutung der Geschichte bewegen. Vermag oder will jemand nur jenes, nun so verzichte er auch klar und offen auf den Begriff einer göttlichen Offenbarung. Denn dieser gehört gar nicht in die Wissenschaft hinein, sondern lediglich in die religiöse Spekulation.

Verhält es sich aber so, dann ist auch die religiöse Spekulation überhaupt nicht daran gebunden, ihren Begriff einer höchsten göttlichen Offenbarung sich durch die Rücksicht auf den historischen Relativismus limitieren oder beeinträchtigen zu lassen. Vielmehr ist dem religiösen Glauben die höchste Offenbarung Gottes eo ipso auch die vollkommene und absolute Offenbarung. Denn wie der Glaube als das religiöse Deutungsprinzip souverän ist, so sind auch alle Urteile und Deutungen, die überhaupt aus ihm hervorgehen, stets absolut gemeint. Falsch können sie sein, wie wenn die historischen und naturwissenschaftlichen Stoffe, die religiös gedeutet werden sollen, im Widerspruch mit gesicherten Ergebnissen der Wissenschaft in der religiösen Deutung vergegenwärtigt werden.

Aber absolut sind sie immer, wenn anders ein echter und überzeugter religiöser Glaube als Deutungsprinzip sich eines Deutungsobjekts bemächtigt. Denn daß sie absolut sind, hängt nicht von den wechselnden Deutungsobjekten ab, sondern lediglich von dem transscendentalen Hintergrunde der ganzen religiösen Gedankenwelt eines frommen Individuums.

Es ist also lediglich die rein religiöse, durch keinerlei Rücksichten auf Wissenschaft und Metaphysik getrübte Auffassung der Gottesoffenbarung in Jesus, die in der Ansicht ihren Ausdruck findet, daß diese Offenbarung als die höchste zugleich die vollkommene und absolute ist. Dennoch ist sie darum nicht etwa auch die einzige Offenbarung Gottes. Das folgt schon daraus, daß sie als die höchste anerkannt wird. Denn neben einer höchsten muß es doch immer auch mehr oder weniger andere geben, die niedriger sind, als sie selbst. Als solche aber können im Allgemeinen einmal die echt religiösen Erfahrungen und Wirkungen innerhalb der gesamten Religionsgeschichte, die völlig außer Beziehung zu der christlichen Offenbarung stehen, ferner die Erscheinungen von Prophetismus und von Frömmigkeit, insbesondere in dem israelitischen Volke, die irgendwie als religiöse Vorläufer und Vorbereitungen des Christentums anzusehen sind, und endlich die gesamten religiösen Erlebnisse im Bereiche des Christentums, die nicht zugleich unmittelbar eine religiöse Deutung der Person Jesu Christi in sich einschließen, von einander unterschieden werden. Die Frage nach den in jedem Sinne außerchristlichen Gottesoffenbarungen kann hier nur kurz gestreift werden. Daß diese Erlebnisse, soweit sie den religiösen Erfahrungen im Bereiche der christlichen Religion gleichartig sind, psychologisch betrachtet, auch ähnlich wie diese zu beurteilen sein werden, ist für die wissenschaftliche Theologie selbstverständlich. Und soweit die religiösen Vorstellungen, die ihnen entflossen sind, denen der christlichen Gedankenwelt teils nur analog, teils geschichtlich verwandt sind, dient dieser religionsgeschichtliche Stoff gerade auch dem historischen Verständnis der religiösen Gedankenentwicklung im Bereich der christlichen Religion. Dagegen die christliche Theologie als religiöse Spekulation hat direkt keinen Anlaß, auf jene Erscheinungen

einzugehen. Denn der Versuch Schleiermachers,[1]) sie gewissermaßen als Bundesgenossen des Christentums in dessen Kampfe gegen die Irreligiosität, positiv zu würdigen, ist teils zu abstrakt, teils zu unergiebig zur Bereicherung der christlichen Spekulation ausgefallen. Dagegen die einst so allgemein verbreitete Verwerfung des durchweg als Teufelsspuk verurteilten gesamten Heidentums, der andererseits freilich die Lehre einiger älterer Kirchenlehrer von den σπέρματα τοῦ λόγου vorteilhaft gegenübersteht, ist einfach ungerecht und nur der Ausfluß eines religiös betrachtet doch recht fragwürdigen Fanatismus.

Daß zweitens vor seiner Offenbarung in Christus „Gott manchmal und mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten", darin stimmt mit dem Hebräerbrief, wenn wir von dem Marcionitismus in seinen verschiedenen Formen absehen, wohl die gesamte christliche Spekulation überein. Und da das Alte Testament bei uns doch immer auch als Erbauungsbuch gebraucht wird, so dient es vor allem in seinen poetischen und prophetischen Stücken auch noch immer vielen als Mittel der religiösen Erregung, Belebung und Förderung oder, was dasselbe besagt, als Veranlassung, daß Gott ihnen auch hierin offenbar wird. Nicht anders verhält es sich drittens mit dem Neuen Testament, auch soweit es nicht direkt von Jesus handelt, und ebenso mit zahllosen Bestandteilen der späteren religiösen Litteratur des Christentums in Poesie und Prosa bis herab auf die Gegenwart. In dieser selbst aber wirkt im engen Zusammenhange mit jener litterarischen Ueberlieferung vor allem der persönliche Einfluß frommer Christen auf andere immer wieder religiös erregend, belebend und Offenbarungen vermittelnd. Göttliche Offenbarungs- und Lebenskräfte also sind in unübersehbar reicher Fülle in der Welt vorhanden und wirksam. Gewahren wir sie in der Vergangenheit, so wird der religiösen Betrachtung die Geschichte der Religion zur Heilsgeschichte. Und als deren Mittelpunkt wird Jesus Christus so gewiß mit Recht aufgefaßt, als man glaubt, daß er unter allen Propheten der höchste und vollkommene Offen-

1) Reden über die Religion. 5. Rede.

barer Gottes sei, als den man ihn in dem eignen religiösen Erleben kennen gelernt hat. Erfahren wir aber selbst sei es von Jesus sei es von anderen Frommen religiöse Einwirkungen, so erleben wir im werdenden und fortschreitenden Glauben immer wieder neue Offenbarungen oder Wunderthaten Gottes an unserer innern Entwicklung. Und projizieren wir die aus solcher eigner Erfahrung herrührenden religiösen Vorstellungen in die Zukunft, so geht unser Glaube in Hoffnung über.

Alle diese religiösen Betrachtungen und Deutungen nun, soweit sie nur lebendig sind und sich unmittelbar und unwillkürlich aufdrängen, also nicht erst durch willkürliche Reflexionen künstlich herbeigeführt oder wohl gar widerwillig angequält werden müssen, sind primär religiöse Anschauungen. Als solche aber sind sie der innerlich notwendige Ausdruck des religiösen Lebens selbst in dem individuellen Bewußtsein der frommen Menschen. Alles religiöse Leben ferner, das in dieser Weise den frommen Menschen bewußt wird, ist, von Gottes Seite aus betrachtet, Offenbarung. Soweit es aber seinem Subjekt etwa noch nicht bewußt ist oder vielleicht auch überhaupt unbewußt bleibt, stellt es sich doch gleich wie jenes bewußt gewordene religiöse Leben wenigstens als Gottes That und Wirkung dar. Alle diese Thaten und Wirkungen Gottes aber, ob sie den Menschen selbst, die sie treffen, bewußt oder unbewußt sind, werden in der religiösen Gedankenbildung einheitlich zusammengefaßt, indem sie von dem heiligen Geiste Gottes als von ihrem unmittelbaren Urheber hergeleitet werden. Also auch wenn fromme Christen auf Grund ihrer religiösen Erfahrungen die höchste Offenbarung Gottes als in Jesus erfolgt denken, so sind sie dabei doch nicht unabhängig von dem Wirken und Walten des heiligen Geistes in ihren Herzen, wie dies ja auch Luther in der Erklärung des dritten Glaubensartikels ausspricht. Zugleich aber ist umgekehrt das Wirken des heiligen Geistes nicht etwa in der Weise zu beschränken, daß es ausschließlich da stattfände, wo Christen den Gedanken der höchsten Offenbarung Gottes in Jesus vollziehen. Denn auch die von Jesu Lebensbild ausgehenden religiösen Einflüsse und die realen Nachwirkungen seiner Persönlichkeit, die als lebendige Kraft von Generation zu Generation

und von Mensch zu Mensch weiterwirken, berühren manche mit religiösem Erfolg, ohne ihnen notwendig auch in dem Gedanken bewußt zu werden, daß eben in Jesus die vollkommene und endgültige Offenbarung Gottes stattgefunden habe. Umgekehrt aber bekennen sich zu ihm gerade viele recht vordringliche „Gläubige" doch nur in der Matth. 7, 21 bezeichneten und gerichteten Weise, denen als Religion vielmehr oft nur die höchste Leistung in religiös recht gleichgültigen, wenn nicht gar irreligiösen Verrichtungen gilt.

2. Die Anerkennung einer höchsten Gottesoffenbarung in dem bisher entwickelten Sinne dieses religiösen Begriffs ist stets der Inhalt eines durchaus subjektiven, weil eben religiösen Urteils. Denn diejenige Beziehung eines Frommen zu einer prophetischen Persönlichkeit, die für ihn mit der höchsten Intensität seines religiösen Erlebens sei es vorübergehend, sei es dauernd verknüpft ist, gilt ihm selbst auch als die höchste Offenbarung des Gottes, der ihn durch die Vermittlung jenes Propheten besonders eindrucksvoll religiös erregt oder gefördert hat. An sich zwar ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß einem Frommen nicht etwa die lebendige unmittelbare oder mittelbare Beziehung zu einem Propheten, sondern ein andersartiges Erlebnis, z. B. der überwältigende Eindruck ihn unmittelbar berührender Naturgewalten, die höchste Gottesoffenbarung leistet, die ihm in seiner religiösen Erfahrung überhaupt zu teil wird. Denn gerade auch mit solchen Begebenheiten können religiöse Erregungen höchsten Grades sich unmittelbar verknüpfen. Immerhin ist dieser Fall im Bereich der sozial entwickelten Religion weit weniger häufig, als er es wohl in deren noch unentwickelteren Vorstadien ist. Also ist es auch in unserm Gesichtskreise vielmehr als typisch anzusehen, daß Beziehungen von Mensch zu Mensch die individuelle Religion teils erregen, teils steigern und aufrechterhalten. Unter diesen Bedingungen des religiösen Gemeinschaftslebens wird also auch die höchste Intensität des religiösen Erlebens mit starken Eindrücken verbunden sein, die von anderen Persönlichkeiten, insbesondere von prophetischen Naturen herrühren. Setzen wir daher diesen Zusammenhang als die Regel voraus, die im Gebiet der

uns näher liegenden religiösen Erfahrungen gilt, so weist doch gerade auch im gesamten religiösen Leben eines einzelnen Individuums die Anerkennung einer höchsten Gottesoffenbarung, die durch einen Propheten vermittelt sei, wieder darauf hin, daß neben dieser höchsten auch andere und zwar niedrigere Offenbarungen erfahren sein und werden müssen. Denn sonst würde jene auch nicht für die in ihrer Art höchste gehalten werden können. Als niedrigere aber können solche Offenbarungserlebnisse entweder deshalb erscheinen, weil sie im Leben des Frommen dem höchsten zeitlich vorangingen und dann von diesem intensiv übertroffen wurden, oder, weil sie, wenn sie ihm folgen, lediglich als abhängig von ihm verstanden und ihm demgemäß untergeordnet werden.

Dennoch sind diese Erwägungen über die persönlichen Erfahrungen, die einem frommen Individuum als mehr oder weniger hohe Offenbarungen Gottes zu gelten haben, nicht das letzte Wort, das in der Frage nach der höchsten Gottesoffenbarung überhaupt zu sprechen ist. Denn wenn im individuellen Leben die höchste Offenbarung, die einem Frommen zu teil wird, als solche bedingt ist durch den höchsten möglichen Grad seines immer auch irgend welche weltlichen Eindrücke mitumfassenden religiösen Erlebens, so fragt es sich doch weiter, wovon es denn wohl abhängen kann, daß eben diese höchste Intensität der religiösen Erfahrung auch wirklich erreicht wird. Gewiß nun ist der Grad dieser Intensität stets mitbedingt durch die jeweiligen subjektiven Dispositionen der religiösen Empfänglichkeit. Aber zur möglichst erfolgreichen Befruchtung dieses doch immer erst der Sättigung bedürftigen Bodens wirken nicht alle möglichen religiösen Anregungen und Einflüsse in völlig gleicher Weise. Vielmehr müssen das jeweilige religiöse Bedürfen, in dem sich zur Zeit die vorhandene Empfänglichkeit mehr oder weniger bewußt äußert, und die sich dieser gleichzeitig anbietenden religiösen Einwirkungen, teils intensiv, teils qualitativ einander entsprechen. Oder anders ausgedrückt, das religiöse Angebot und die religiöse Nachfrage müssen in einem bestimmten Moment gewissermaßen auf einander eingestellt sein, wenn der eine Teil mit gutem Erfolg soll nehmen

können, was der andere Teil ihm zu geben hat. Und es darf wohl als selbstverständlich vorausgesetzt werden, daß für den jedesmaligen Ausfall eines solchen Zusammentreffens der dabei notwendigen beiden Faktoren die gegenseitige persönliche Sympathie der beteiligten Individuen sehr wesentlich mit in Betracht kommt.

Der subjektive Faktor der Religion, die etwaige religiöse Empfänglichkeit eines Individuums, ist für sich allein nämlich einfach leistungsunfähig, wenn ihr nicht durch die Einwirkung eines ihr korrelaten objektiven Faktors ein aktuelles religiöses Erleben abgewonnen wird. Aus diesem Grunde sind alle einseitig subjektivistischen Versuche, die Religion allein aus gewissen Bedürfnissen, Wünschen und Begehrungen der Menschen herzuleiten, von vorn herein ebenso verfehlt, wie wenn man die Entstehung der Menschen aus Parthenogenese erklären wollte. Ist also überhaupt das religiöse Erleben und Haben nur als der Erfolg einer objektiv religiösen Einwirkung auf vorhandene subjektiv religiöse Empfänglichkeit zu begreifen, so setzt auch die höchste Intensität des religiösen Erlebens nicht nur einseitig den höchsten Grad der individuellen religiösen Empfänglichkeit voraus, sondern zugleich damit immer auch eine dieser durchaus adäquate, d. h. entsprechend starke und qualitativ gleichartige objektive religiöse Anregung. Aber der Maximalgrad der religiösen Empfänglichkeit ist bei den verschiedenen Menschen individuell sehr verschieden. Daraus erklärt es sich, daß bei vielen die höchste Intensität ihres religiösen Erlebens schon eintritt, wenn auf ihre Empfänglichkeit auch nur erst religiöse Einflüsse von solcher Beschaffenheit wirksam werden, die religiös empfänglichere Menschen höchstens als niedere Gottesoffenbarungen beurteilen würden. Dagegen werden es nur Menschen von einer hohen religiösen Empfänglichkeit sein, die Einflüsse von der höchsten religiösen Kraft mit vollem Erfolg in sich werden aufnehmen können, und bei denen dann auch die Intensität ihres eignen religiösen Erlebens der jener andern bei weitem überlegen sein wird.

Nun ist allerdings die subjektive Empfänglichkeit für religiöse Einwirkungen durchaus nicht etwa eine feste und bestimmte Größe, sondern sowohl der Minderung als auch der Steigerung fähig.

Hierin unterliegt sie wie alle anderen Kräfte des Menschen dem psychophysischen Gesetze der Uebung und Gewöhnung. Immerhin hat auch der Erfolg aller Uebung und Gewöhnung in jedem Individuum seine bestimmten Grenzen an dessen persönlicher Leistungsfähigkeit, über die hinaus auch bei größter Anstrengung niemand mehr hergeben kann. Mag also auch die religiöse Psychagogie in allen ihren Formen dahin streben, die religiöse Empfänglichkeit der ihr erreichbaren Menschen in einer möglichst Erfolg versprechenden Weise zu steigern, so finden doch auch diese Bemühungen ihre Schranken an dem höchsten möglichen Grade, bis zu dem die religiöse Empfänglichkeit eines Individuums überhaupt gesteigert werden kann. Dieser ihr Höhepunkt wird jedoch im wirklichen Leben nur unter einer besonderen Gunst der Verhältnisse erreicht werden können, sofern dazu nicht blos adäquate, sondern zugleich auch hinlänglich andauernde und unter einander zusammenhängende religiöse Einwirkungen notwendig sind. Dennoch ist ihre Steigerungsfähigkeit selbst im Voraus jedenfalls völlig unberechenbar. Erhöht sich indessen unter günstigen Einflüssen die thatsächlich vorhandene individuelle Empfänglichkeit, so steigert sich zugleich auch der Intensitätsgrad des von dieser geleisteten religiösen Erlebens. Dann aber wird das davon betroffene Subjekt auch noch höhere Offenbarungen Gottes erleben, als die es bisher für die höchsten gehalten hatte. Und doch kann auch deren Medium derselbe Prophet oder Offenbarer bleiben, der zuvor schon als der höchste verehrt worden war; nur daß in diesem Falle sich die persönliche Beziehung zu ihm sich noch inniger gestalten mag. Bleibt jedoch das einmal erreichte Niveau in der Entwicklung der religiösen Empfänglichkeit im Ganzen gewahrt, so stellt sich in ihm auch nach wie vor, thatsächlich wenigstens, das individuelle Empfänglichkeitsmaximum dar. Denn die an sich mögliche Steigerung jener Empfänglichkeit ist dann ja eben faktisch ausgeblieben. In diesem Falle aber wird die einmal anerkannte höchste Gottesoffenbarung auch ferner als solche aufrechterhalten bleiben, selbst wenn die Intensität des mit diesem Gedanken verknüpften religiösen Erlebens gemäß dem Gesetze der Gewöhnung sich abstumpft. Denn dieselbe Gewöhnung, die diese Abstumpfung bewirkt, wird anderer-

seits in der Zähigkeit sich geltend machen, mit der die Gewohnheitsfrömmigkeit die einmal erfaßten religiösen Gedanken um jeden Preis festzuhalten pflegt. Endlich aber kann auch eine Minderung der religiösen Empfänglichkeit eintreten, deren Grund indessen nicht so sehr in einem Mangel an geeigneten religiösen Einflüssen, als vielmehr in positiv irreligiösen Einwirkungen von größerer Stärke zu erkennen ist. Denn in Folge mangelnder religiöser Anregungen steigert sich vielmehr oft geradezu die Empfänglichkeit für sie, wenn anders diese wenigstens auch in der Form eines Bedürfens vorhanden sein kann, das befriedigt sein will und doch bisher noch nicht hinreichend befriedigt worden ist. Die durch irreligiöse Einflüsse mehr und mehr geminderte religiöse Empfänglichkeit aber wird, wenn nicht doch noch starke Einwirkungen entgegengesetzter Art auf ihr Subjekt geltend werden, schließlich überhaupt nicht mehr den Gedanken von göttlichen Offenbarungen zu leisten oder auch zu ertragen vermögen.

Gleichen nun überhaupt die wirksamen religiösen Einwirkungen, die ein empfängliches Individuum von anderen Menschen erfährt, einer kinetischen Energie, die aus der subjektiven Empfänglichkeit als latenter Energie die typischen Wirkungen des religiösen Erlebens auslöst, so kann auch umgekehrt jener objektive Faktor der Religion nicht zutreffend und vollständig erkannt und verstanden werden, wenn nicht zugleich auch bei den religiös wirksamen frommen oder sogar prophetischen Persönlichkeiten auf deren eigne subjektive religiöse Empfänglichkeit zurückgegriffen wird. Denn auch diese Menschen bleiben ihr ganzes Leben hindurch religiös empfänglich, obschon ihre bereits reich befruchtete und leistungsfähig gewordene Subjektivität gleichzeitig auf andere wie ein Same wirkt, der deren Empfänglichkeit überhaupt erst befruchtet. Andererseits wird der Grad ihrer religiösen Leistungsfähigkeit oder der ihnen eignen eindrücklichen Kraft, auf andere Menschen religiös erfolgreich einzuwirken, von der Stärke ihrer bereits entwickelten Empfänglichkeit abhängen. Ebenso kann aber auch umgekehrt aus der in ihren religiösen Wirkungen erkennbaren religiösen Leistungsfähigkeit der frommen und prophetischen Menschen auf den Grad und die Entwicklung der ihr zu Grunde liegenden

Empfänglichkeit zurückgeschlossen werden. Diese also muß um so größer und um so reicher gesättigt sein, je leistungsfähiger sich ihr religiöser Einfluß auf andere Menschen erweist.

Diese durch vergleichende Betrachtung der in verschiedenem Grade religiös empfänglichen und leistungsfähigen Menschen ermittelten Regeln ermöglichen es nun, den Begriff eines höchsten Offenbarers Gottes auch im objektiven Sinne zu konstruieren. Im Sinne des subjektiven Glaubens nämlich ist für den frommen Menschen der höchste und insofern zugleich vollkommene und absolute Offenbarer Gottes der Prophet, dessen sei es ceremonialgesetzliche oder sittengesetzliche oder erlösende Einwirkungen ihm persönlich einen solchen Eindruck machen, daß sich mit ihnen zugleich die zur Zeit mögliche höchste Intensität seines religiösen Erlebens verbindet. Wenn sich aber, wie wir sahen, diese zeitweise erreichte höchste Intensität unter stärkeren neuen Eindrücken doch möglicherweise später noch steigern, und wenn infolge einer solchen Steigerung an die Stelle des bisherigen vielmehr ein anderer Prophet als der höchste Gottesoffenbarer treten kann, so fragt es sich, ob denn nicht, wenigstens theoretisch, die allgemeinen Bedingungen entwickelt werden können, unter denen ein einziger bestimmter Prophet überhaupt als der höchste Offenbarer Gottes gerade auch im objektiven Sinne anzuerkennen wäre. Eine Aufgabe der religiösen Spekulation selbst freilich ist die Konstruktion dieses Begriffs in keinem Falle. Denn das religiöse Denken ist stets absolut, auch wo seine lebendige Grundlage eine noch nicht bis zu ihrem Maximalgrade gesättigte religiöse Empfänglichkeit ist. Demgemäß aber hält der denkende Fromme in jedem Stadium seiner religiösen Entwickelung die jeweilen von ihm erreichten religiösen Anschauungen auch für abschließend und nicht überbietbar, während er selbst doch vielleicht schon bald, unter dem Einfluß von neuen religiösen Erfahrungen, auf dieselben Ansichten als auf einen überwundenen Standpunkt herabblicken kann. Unter diesen Umständen kann also die religiöse Anerkennung eines höchsten Gottesoffenbarers bei ihrer durchaus subjektiven Beschaffenheit und hierdurch bedingten Wandelbarkeit niemals die unbedingte Bestimmtheit haben, die dem Begriffe eines höchsten Gottesoffenbarers

im objektiven Sinne eigen sein müßte.

Ist aber die Bildung dieses Begriffes keine Aufgabe der religiösen Spekulation, so fragt es sich weiter, ob und in welchem Sinne sie etwa der wissenschaftlichen Gedankenbildung zugewiesen werden kann. Nun hat die Wissenschaft in allen ihren Zweigen ihr eigentliches Ziel darin, gegebene Wirklichkeit entweder als solche festzustellen und zu ermitteln, oder, soweit dies schon geschehen ist, deren einzelne noch unaufgeklärte Bestandteile dem Zusammenhange des bereits erreichten Wissens einzuordnen, d. h. sie zu erklären. Zu diesem Zwecke aber bedarf sie immer auch gewisser formaler Begriffe, die das Ganze der vorliegenden wirklichen sowohl als auch nur denkbaren Erscheinungen umspannen. So abstrahiert sie aus der Erfahrung immer allgemeinere Begriffe bis hinauf zu den letzten und höchsten, denen eben nur noch eine formale und regulative Bedeutung für das wissenschaftliche Erkennen selbst zukommt, deren ideeller Inhalt jedoch weit über die erkennbaren Inhalte der Erfahrung übergreift. Insofern aber bezeichnen sie zugleich die Grenzen des auf Grund von möglicher Erfahrung erreichbaren objektiven Wissens. Denn diese Grenzen festzustellen, ist nicht der Erfahrung und dem direkt auf sie gerichteten Erkennen selber möglich, sondern nur einem über sie hinausgehenden Denken, das sich seinerseits lediglich in idealen Konstruktionen bewegt. So sind die wissenschaftlichen Grenzbegriffe, die zum methodischen Betriebe des wissenschaftlichen Erkennens als Erkenntnismittel unentbehrlich sind, wie z. B. die Begriffe der Welt, der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit, der lediglich mechanischen Bewegung, des Atoms und ähnliche nur durch letzte Abstraktionen gewonnene Fiktionen von solcher idealer Art.

Formal nicht anders aber verhält es sich in dem Gebiet der Geisteswissenschaften auch mit den zwar nicht wissenschaftlich begründeten, sondern in ihrer Art vielmehr spekulativen Ideen, wie z. B. der des Geistes im Unterschiede von der Natur, des höchsten Guten oder des absolut verbindlichen Sittengesetzes, des höchsten Bösen u. s. w. Denn ebenso wenig wie jene Grenzbegriffe eines auf die empirische Erfahrung gerichteten objektivistischen Denkens in dem Bereich einer möglichen Wahrnehmung, sind auch

die aus dem persönlichen Erleben der Menschen abstrahierten Ideen in demselben persönlichen Erleben wirklich gegeben. Sondern auch sie sind ideale Konstruktionen, die nur die Grenzen bezeichnen, innerhalb deren die wirklichen Erscheinungen des subjektiven Lebens sich mehr oder weniger einem nur gedachten Zustande von Vollkommenheit annähern. Wie aber jene wissenschaftlichen Grenzbegriffe sich als unentbehrliche Erkenntnismittel im Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnisarbeit darstellen, so sind auch die spekulativen Ideen, die, sofern sie zugleich als Ziele eines praktischen Strebens erscheinen, Ideale heißen, teils notwendige Hülfsmittel der spekulativen Gedankenbildung selbst, teils begriffliche Erkenntnismittel in der Theorie dieses spekulativen Denkens[1]).

1) Die wissenschaftlichen und die spekulativen Grenzbegriffe, denen kein in der äußern und innern Erfahrung selbst gegebener Inhalt entspricht, sind doch nach ihrer formalen oder begrifflichen Seite hin ebenso wie die religiösen Erscheinungen ein möglicher Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis. Denn auch sie sind als Akte des Denkens empirisch gegeben und insofern der wissenschaftlichen Erforschung sowohl bedürftig als auch zugänglich. Nicht anders verhält es sich mit den Kategorien, die als Ausdruck der subjektiven Voraussetzungen, unter denen ein Denken überhaupt erst möglich wird, der religiösen Grunderfahrung gleichartig sind, während beide zwar vermöge ihres transscendenten Inhalts mit jenen Grenzbegriffen übereinstimmen, aber von diesen Konstruktionen des Denkens darin abweichen, daß nicht auch sie abstrakt konstruiert, sondern als die Grundelemente eines entsprechenden Denkens diesem bereits a priori immanent sind. Wenn nun oben (S. 263) der erlebte Inhalt der Gottesvorstellung als die transscendentale Voraussetzung des in seiner Art religiösen Denkens zu erweisen versucht worden ist, so liegt darin zugleich die Auffassung eingeschlossen, daß der Gottesbegriff nicht auch als ein sei es wissenschaftlicher sei es spekulativer Grenzbegriff entwickelt werden kann. Denn wenn man ihn in diesem Sinne konstruieren wollte, so würde man ihn entweder immer schon voraussetzen, weil man ihn bereits der religiösen Erfahrung verdankt, oder man würde thatsächlich vielmehr den Begriff der Welt vollziehen, dem man dann ohne irgend welchen zureichenden Grund den aus einem ganz andern Gebiet herrührenden Namen Gott beilegte. Für die Versuche nun, die Grenzbegriffe sowohl wie die Kategorien wissenschaftlich zu erkennen, ist wohl am zutreffendsten die vor 100 Jahren vielgebrauchte Bezeichnung Transscendentalphilosophie. Denn die sonst

Ein solcher spekulativer Grenzbegriff oder eine Idee in der soeben entwickelten Bedeutung dieses Wortes ist aber auch der in einer Theorie der Religion und vielleicht auch für die religiöse Spekulation selbst sehr wichtige Begriff eines höchsten Gottesoffenbarers im objektiven Sinne. Bilden wir nun diesen Begriff auf Grund der bisherigen Ergebnisse, so kann auch ein solcher höchster Gottesoffenbarer die gleichfalls im objektiven Sinne höchste Gottesoffenbarung, als deren Empfänger und Vertreter er zu gelten hat, nur in einem religiösen Erleben erfahren, dessen Intensität auch wieder als eine solche vom höchsten überhaupt denkbaren Grade vorgestellt werden muß. Mithin ist er selbst als der am meisten religiöse Mensch zu denken, der vermöge seines Erlebens und des in diesem erfahrenen Offenbarungsinhalts allen anderen Menschen durchaus überlegen ist. Unter diesen Voraussetzungen aber fragt es sich: Wie kann denn überhaupt der in der Unterscheidung von höheren und niederen Gottesoffenbarungen enthaltene quantificierende Gesichtspunkt auch auf Gott als den Urheber dieser Offenbarungen angewandt werden? Haben wir doch von vorn herein feststellen müssen, daß der Gott, der in ihrem transscendentalen Erleben die frommen Menschen berührt und beeinflußt, selbst transscendent ist und daher überhaupt nicht in quantitativen Begriffen erfaßt werden kann. Ist dies aber der Fall, so folgt daraus doch nur das eine, daß es dann auch natürlich nicht an Gott liegen kann, wenn die verschiedenen religiösen Persönlichkeiten und ihr subjektives Leben sich in einem sehr verschiedenen Grade als durch ihr transscendentales Erleben oder als von Gott erfüllt und durchdrungen darstellen. Ist jedoch nicht der transscendente oder der göttliche Faktor des gesamten religiösen Lebens in der Welt der Grund dafür, daß es in diesem unendlich viele Abstufungen der den verschiedenen frommen Menschen

üblichen Ausdrücke Ontologie und Erkenntnistheorie sind beide nach verschiedenen Seiten hin zu eng. Der Name Metaphysik aber ist zu weit, da die herkömmliche Metaphysik sich nicht darauf beschränkt, nur die formalen Beziehungen des die Erfahrung überschreitenden Denkens ergründen zu wollen, sondern den unhaltbaren Anspruch mit sich führt, auch in die transscendente Materie jener Beziehungen selbst eindringen zu können.

eigentümlichen religiösen Leistungsfähigkeit giebt, so kann zur Erklärung dieser Erscheinung auch nur der Anteil, den das weltliche Sein und Leben an der wirklichen Frömmigkeit eines Menschen hat, in Anspruch genommen werden. Damit aber werden wir wieder auf den Faktor der religiösen Empfänglichkeit der verschiedenen frommen Menschen zurückgeführt. Je mehr also ein Mensch religiös empfänglich ist, um so höher wird auch die ihm zu Teil werdende Gottesoffenbarung sein. Denn um so völliger wird auch sein ganzes Wesen transscendental durchdrungen sein oder werden. Um so mehr also ist er auch ein geeignetes und aufnahmefähiges Organ für die Wirksamkeit Gottes, die teils auf sein eigenes Gemüt, teils durch sein persönliches Wesen und Handeln auch auf andere religiös empfängliche Menschen ausgeübt wird. Unter diesem Gesichtspunkt aber stellt sich die individuelle Empfänglichkeit für die Religion oder für die Erfüllung mit den Wirkungen Gottes als eine verschieden große Wahlverwandtschaft der einzelnen Menschen mit Gott dar. Und *der am meisten religiöse Mensch, der als solcher auch die höchsten Offenbarungen erfährt und demgemäß selbst als der höchste Offenbarer Gottes zu gelten hat, muß schon vermöge seiner individuellen Naturanlage zu Gott in dem Verhältnis der nächsten oder der unbedingten Wahlverwandtschaft mit ihm stehen.*

So reduciert sich schließlich die denkbar größte Fähigkeit eines Menschen, einerseits selbst die höchsten Gottesoffenbarungen zu empfangen und andererseits als deren persönlicher Träger auch auf andere religiös empfängliche oder Gott wahlverwandte Menschen im höchsten Grade religiös erregend und fördernd zu wirken, auf die ihm von Natur her eigene individuelle Anlage. Nun ist die Frage nach dem principium individuationis, auf die wir hiermit stoßen, der Art, daß sie sich jeder empiristischen oder wissenschaftlichen Erklärung entzieht. Also führt sie selbst in das Gebiet des Transscendenten hinüber. Demgemäß ist denn auch die Individuation in der religiösen Spekulation stets um so bestimmter direkt auf Gottes Schöpfermacht zurückgeführt worden, je weniger

teils die gleichfalls spekulativ geartete Theorie des Traducianismus[1]), teils andere vielmehr empiristisch begründete Formen der Vererbungslehre eine in allen Stücken befriedigende Lösung des Problems darzubieten schienen. Uebrigens schließen sich nach den oben dargelegten Grundsätzen der Subordinationsmethode auch die empiristischen Ausprägungen des Vererbungsgedankens, einschließlich der Darwin'schen Descendenzlehre und der Hülfstheorie des Atavismus, nicht mit einer auf sie sich erstreckenden religiösen Deutung aus. Immerhin lassen alle diese Erklärungsversuche stets einen unerklärten Rest übrig. Und das ist die Seite des individuellen Lebens, die die Scotisten als die haecceitas der menschlichen Einzelperson bezeichnet haben. Dieser Begriff aber deckt gerade auch die persönliche Eigentümlichkeit des höchsten Offenbarers Gottes, die uns als dessen unbedingte Wahlverwandtschaft mit Gott entgegengetreten ist.

Nur soweit aber reicht auch die transscendentalphilosophische Untersuchung mit ihren Folgerungen und Rückschlüssen. Also der terminus a quo, bis zu dem sie die Idee des höchsten Offenbarers Gottes zurückzuverfolgen vermag, ist die ihm von Natur her eigene, unbedingt Gott wahlverwandte, wir können auch sagen, Gott ebenbildliche haecceitas seines individuellen Wesensbestandes. Die sekundär religiöse Betrachtung führt allerdings auch diesen Faktor unmittelbar auf Gott zurück, indem sie den Gott der religiösen Erfahrung weiterhin auch als den Urheber nicht nur der ganzen Welt, sondern auch eines jeden individuellen Lebens in dieser denkt. Bedarf sie es überdies, den Ursprung des höchsten Offenbarers sich in konkreten Bildern zu vergegenwärtigen, so folgt sie darin freilich nur einem Zuge der poetisch gestaltenden und mythologisierenden Phantasie. Gewiß vereinigt sich auch mit deren Produkten die religiöse Betrachtung und findet in ihnen nicht selten sogar einen erhabenen und ergreifenden Ausdruck. Andererseits aber unterliegt gerade auch diese Gedankenbildung unbedingt der Prüfung durch die wissenschaftliche Kritik, der doch zugleich die religiöse Betrachtung selbst nicht unterworfen ist.

1) Der Präexistentianismus ist lediglich Mythologie und kommt daher hier nicht in Betracht.

Denken wir uns nun den höchsten Offenbarer Gottes im objektiven Sinne nicht etwa in den Anfang, sondern mitten in den geschichtlichen Verlauf der gesamten religiösen Entwicklung hineinversetzt, so ist zu unterscheiden einmal die höchste Offenbarung Gottes, die er selbst erfährt, und andererseits das, was er als der höchste Offenbarer Gottes anderen Menschen in der Hinsicht leistet, daß auch sie durch seine Vermittlung Offenbarungen, und zwar gerade höchste Offenbarungen im subjektiven Sinne erfahren. Diese Erlebnisse anderer sind nämlich zweifellos abhängig von den sei es direkten, sei es indirekten Einwirkungen, die von ihm selber ausgehen, und in beiden Fällen mittelbar auch von seinem eignen religiösen Erleben der höchsten Gottesoffenbarung überhaupt. Insofern aber erklären sie sich immer auch irgendwie als ein Ausfluß aus seinem religiösen Leben. So ist er durchaus der gebende, die anderen im Verhältnis zu ihm nur der nehmende Teil. Dieses Verhältnis also ist nicht schwer zu erkennen und zu übersehen. Genetisch betrachtet ist hier vielmehr alles klar, weil aus der einen Quelle der höchsten Offenbarerpersönlichkeit herleitbar. Ungleich schwieriger erklärbar dagegen ist die andere Reihe der religiösen Entwicklung, die erst zu dem höchsten Offenbarer hinführt, und sind ebenso die sonstigen, mit ihm überhaupt außer Beziehung stehenden religiösen Entwicklungsreihen. Denn hier handelt es sich nicht etwa auch um eine religiöse Devolution, sondern um eine oder vielmehr um verschiedene Evolutionen, die sich in irgendwelchen Etappen immer mehr gesteigert haben, bis eine jede ihren Höhepunkt, und eine einzelne von ihnen in jenem höchsten Offenbarer den Höhepunkt des religiösen Gesamtlebens überhaupt erreichte. Jede dieser Etappen aber erscheint so als ein neuer Ansatz, in dem zwar immer auch frühere Ansätze nachwirken, in dem andererseits jedoch zugleich ein mehr oder weniger großer religiöser Fortschritt erfolgt ist. In allen diesen Momenten des religiösen Fortschritts bis hin zu dem Höhepunkt in jeder einzelnen Entwicklungsreihe ist aber überall ein original religiöses Erleben von menschlichen Persönlichkeiten als der empirische Grund für die Steigerung der religiösen Entwicklungen zu erkennen. Und hieraus erklärt sich auch

dies, daß in einer religiösen Entwicklungsreihe, die ihren Höhepunkt erst einmal erreicht hat, die religiöse Originalität im eigentlichen, d. h. im produktiven Sinne nachläßt, wenn nicht aufhört, und immer nur noch mehr oder weniger unselbständig, also jedenfalls in einem nur relativen[1]) und im Ganzen vielmehr reproduktiven Sinne vorkommt und wirksam wird.

Der höchste Offenbarer Gottes nun ist den übrigen Offenbarungsträgern oder Propheten, die in ihrem Bereich die Entwicklung der Religion gesteigert haben, in dieser Hinsicht jedenfalls gleichartig. Denn jedes einzelne Mal mag der Fortschritt von einer Religionsetappe zu der nächsthöheren im Vergleich zu den übrigen Fortschritten in dem Gebiete derselben Religionsgemeinschaft geringer oder größer sein. Aber etwas anderes als ein solcher Fortschritt über das hinaus, was sein letzter Vorgänger geleistet hat, ist auch das nicht, was der höchste Offenbarer an

1) Dieser Sachverhalt spiegelt sich unwillkürlich im Sprachgebrauch der religiösen Spekulation des Christentums. Danach führt die Heilsgeschichte nur bis zu ihrem Höhepunkt in Jesus Christus, der zugleich ihr Abschluß ist. Die darauf folgende Geschichte aber ist nicht mehr Heilsgeschichte, sondern nur noch Kirchengeschichte. Ebenso heißen die großen religiösen Persönlichkeiten, die den religiösen Fortschritt bis zu Christus hin selbständig tragen, Propheten, die späteren aber, die nicht einmal selbst den Anspruch erheben, Christus gegenüber irgendwie selbständig zu sein, teils Kirchenväter und insbesondere doctores ecclesiae, teils Reformatoren. Religionspsychologisch betrachtet, sind zum Teil auch diese großen Männer des Christentums prophetische Naturen. Die religiöse Deutung der Religionsgeschichte aber nimmt den religiösen Standpunkt der Heroen und Reformatoren des Christentums selber ein, die gar nicht den Ehrgeiz hatten, als Propheten zu gelten, sondern immer nur das alte Evangelium von Christus wieder neu zu Ehren und zur Geltung zu bringen strebten. Wer dagegen über Christus und seine berufenen Interpreten, die Apostel und sonstigen Verfasser des Neuen Testaments hinaus etwas religiös neues und eigenes meint geben zu können oder selbständig als Prophet auftritt, verliert damit zugleich sein religiöses Daseinsrecht in einer Kirche, die in ihrem Urheber den absoluten Höhepunkt der religiösen Entwicklung erreicht weiß. Unter diesem religiösen und nicht blos hierarchischen und theologischen Gesichtspunkt sind Religionsstifter in der Art von Simon Magus, Propheten wie Montanus, Joachim von Floris und manche Mystiker unter den Wiedertäufern und in anderen Sekten der Kirche anstößig erschienen und von ihr ausgeschlossen worden.

neuen Motiven religiösen Lebens zu der bisherigen Entwicklung hinzubringt. Dennoch liegt andererseits in den Begriffen einer denkbar höchsten religiösen Offenbarung und ihres persönlichen Empfängers und Trägers ein Moment, durch das dieser allen übrigen Offenbarern Gottes auch qualitativ überlegen erscheint. Der höchste Offenbarer Gottes nämlich kann, wie wir bereits gesehen haben, auch immer nur als der schlechthin religiöse Mensch gedacht werden, der gerade als menschliches Individuum Gott selbst durchaus wahlverwandt und vollkommen ebenbildlich ist. Dies aber sind nicht auch die ihm am nächsten stehenden Propheten in derselben oder auch in einer anderen religiösen Entwicklungsreihe. Denn während jener in dem Grade religiös gedacht werden muß, daß in ihm überhaupt nichts irreligiöses mehr vorhanden und wirksam ist, sind solche Momente von irreligiöser[1]) Art in allen übrigen Offenbarern doch immer noch mehr oder weniger vertreten. Und sie sind es eben in demselben Maße, als der oder jener Prophet hinter dem höchsten Offenbarer an Intensität des religiösen Erlebens und an religiöser Leistungsfähigkeit zurücksteht. In demselben Maße aber ist auch die Offenbarung Gottes, die ein solcher niederer Prophet in seinem religiösen Erleben empfängt und in seinem persönlichen Leben und Wirken als werbende religiöse Kraft zur Geltung bringt, weniger vollkommen und umfassend, als die denkbar höchste Gottesoffenbarung, zu deren Erleben und Darleben doch eben nur der schlechthin religiöse Mensch als solcher fähig ist.

Dann aber wird in der menschlichen Person und in dem irdischen Leben dieses höchsten Gottesoffenbarers gerade auch Gott selbst am treffendsten und am reinsten veranschaulicht. Denn wenn in einem Menschenleben jeder irreligiöse Zug fehlt, weil es eben in seiner ganzen Qualität und Haltung als durchaus religiös empfänglich und Gott wahlverwandt anzusehen ist, so muß es auch den an sich transscendenten Gott, der es doch ohne Rest mit seinen Wirkungen durchdringt und erfüllt, qualitativ durchaus so, wie er selbst beschaffen ist, ohne alle fremdartigen und störenden

---

1) Vgl. dazu S. 244 Anm. 1.

Züge, widerspiegeln. Und nur in dieser Art kann Gott überhaupt konkret, lebendig und anschaulich oder vollkommen offenbar werden. Er bleibt darum doch transscendent und überweltlich und wird keinen weltlichen und quantitativen Maßstäben unterworfen. Aber eben seine Qualität wird religiös durchaus erkennbar, wenn die persönliche Qualität des Menschen, der als Gottes höchster Offenbarer vorzustellen ist, der transscendentalen Durchdringung seines ganzen Wesens und Seins nirgends ein Hindernis entgegensetzt. Hinderlich aber ist der vollkommenen Offenbarung Gottes nur die Irreligiosität und nicht etwa auch ein geringes und unzureichendes Wissen um die Welt. Denn dieses wissenschaftliche oder unwissenschaftliche Wissen teilt ja jeder Prophet doch nur mit seinen Zeitgenossen, von denen ihn manche darin weit übertreffen mögen, und denen ihrerseits wieder viele später lebende Menschen mit ihrem Wissen überlegen sind. Die Wissenschaft schreitet eben stetig fort und wird niemals fertig sein. Und sie würde den besten Antrieb, immer weiter zu fragen und zu forschen, und damit ihr eigentliches Lebenselement unrettbar verlieren, wenn sie ihren Höhepunkt nicht immer erst in der Zukunft vor sich sähe. Diesem Gesetze einer, wenn auch in Wellenlinien, so doch beständig aufwärts führenden und von Stufe zu Stufe fortschreitenden Entwicklung unterliegt dagegen nicht auch die Religion. Denn alle großen geschichtlichen Religionen, die wir kennen, haben ihren Höhepunkt vor vielen Jahrhunderten bereits überschritten und befinden sich sämtlich schon längst in einem Niedergange, mag dieser auch gelegentlich durch das Eingreifen und die Nachwirkungen reformatorischer Persönlichkeiten auf längere oder kürzere Zeit unterbrochen werden, bis auch solche Zeitalter religiöser Renaissance sich wieder ausgelebt haben.

Wir können uns endlich die Idee einer höchsten Offenbarerpersönlichkeit, sofern sie durchaus frei von jedem irreligiösen Zuge die volle Offenbarung Gottes selbst zu erfahren und anderen empfänglichen Menschen zu vermitteln vermag, in Bildern anschaulich zu machen versuchen. So erscheint sie völlig durchlässig und durchsichtig für das Licht der göttlichen Ewigkeit, das durch sie als sein adäquates Medium in die religiös empfängliche und

bedürftige Menschheit hineinstrahlt. Oder sie gleicht vielmehr einem exakt fungierenden Prisma, durch das das an sich indifferente Sonnenlicht in die differenten Farben des Spektrums zerlegt wird. Denn auch der an sich transscendente Gott wird in der menschlichen Person seines höchsten Offenbarers und in deren religiös durchglühten Bethätigungen und Leistungen als in einem lebendigen, farben- und formenreichen Abbild veranschaulicht. Oder wenn wir weniger die kontemplative, als die energetische Seite der Beziehungen zwischen Gott und seinem vollkommenen Offenbarer in einem Bilde bezeichnen wollen, so setzt sich in dessen lebendiger Person dasselbe Licht der Ewigkeit auch in Wärme um, die die ihrer bedürftigen Menschen belebt, erquickt, ihnen wohlthut, oder die sich auch wohl zur verzehrenden Glut steigert, um die ihr widerstrebenden Menschengemüter zu schmelzen, zu reinigen und ihre Irreligiosität zu vernichten. In dieser Hinsicht freilich wirken mit jenem Offenbarer zusammen in derselben Richtung je nach dem Maße ihrer religiös bestimmten Leistungsfähigkeit nicht nur alle anderen Propheten, sondern auch alle Frommen, aus welcher Quelle auch deren persönliche Religion genetisch herzuleiten sein mag. Nur bietet sich in allen diesen Personen bei der ihnen zugleich mehr oder weniger auch noch anhaftenden Irreligiosität kein ebenso reines und klares Spiegelbild des göttlichen Wesens selbst wie in jenem.

3. Welchen Sinn und welche Bedeutung hat nun aber die in dem letzten Abschnitt konstruierte abstrakte Idee eines im objektiven Sinne höchsten Gottesoffenbarers für das konkrete religiöse Denken selbst? Daß der Gläubige, um sich des Inhalts der ihm persönlich zu teil gewordenen Offenbarungserlebnisse erfreuen und in deren Zusammenhange etwa auch eine bestimmte Persönlichkeit als den höchsten Offenbarer anerkennen zu können, jener Idee nicht bedarf, ist allerdings von vorn herein ebenso klar wie unleugbar. Denn jene im objektiven Sinne gemeinte Idee fügt inhaltlich dem subjektiven Glauben an einen bestimmten höchsten Offenbarer Gottes nichts hinzu. Vielmehr, wenn wir sie selbst mit konkretem lebendigen Inhalt erfüllt denken wollen, so werden wir gar nicht umhin können, in sie als ein an sich völlig leeres

Schema die persönlichen Züge dieses oder jenes Propheten einzutragen. Und insofern ist es uns als Christen ja auch einfach selbstverständlich, nur an Jesus Christus als an den höchsten Gottesoffenbarer überhaupt zu denken. Aber dies ist doch auch nur wieder ein Glaubensurteil, das als solches seinen subjektiven, weil religiösen Charakter nicht etwa verliert, wenn sich das fromme Denken eben auch jener höchsten Idee des religionstheoretischen Teils der Transscendentalphilosophie bemächtigt, um in sie als ein brauchbares und zutreffendes Schema die lebendig vergegenwärtigte Gestalt Jesu Christi hineinzuzeichnen. Ergiebt also diese spekulative Operation in keiner Weise einen materialen Zuwachs zu den christlichen Glaubensgedanken über Jesus, so liegt die eigentliche Leistungsfähigkeit jener Idee auch nicht in deren möglicher Verwertung für die direkten Zwecke der religiösen Spekulation. Dann aber fragt es sich vielmehr darum, was dieselbe Idee nun etwa in formaler Beziehung der Theorie der christlichen Religion zu leisten vermag.

Insofern aber hat der Begriff eines höchsten Offenbarers im objektiven Sinne den nicht zu unterschätzenden Wert, daß ihm als einer regulativen Idee die Direktiven zur richtigen religionstheoretischen Fragestellung zu entnehmen sind. Denn in dieser Beziehung vermag sie eben zur Klarheit darüber zu verhelfen, was denn gerade vom religiösen und nicht etwa nur von dem auf ganz andere Interessen gerichteten wissenschaftlichen oder von dem gleichfalls inadäquaten metaphysischen Standpunkt aus als der eigentliche Offenbarungsgehalt der Person Jesu zu gelten hat. Unter der Voraussetzung nämlich, daß an Jesus durchaus nur im religiösen Sinne als an den höchsten, vollkommenen und absoluten Offenbarer Gottes geglaubt wird, trifft eben auf ihn im Besonderen alles das zu, was im Allgemeinen über die formalen Beziehungen zwischen Gott und seinen höchsten Offenbarer überhaupt durch rein theoretische Schlußfolgerungen hat ermittelt werden können. Insofern aber wird *Jesus gerade gemäß seiner menschlichen Individualität als der durchaus Gott wahlverwandte und im Unterschiede von allen anderen Menschen jedes irreligiösen*

Zuges entbehrende Mensch für das Medium zu halten sein, durch das der an sich transscendente Gott auch anderen hinreichend religiös empfänglichen und geförderten Menschen je nach deren individuell bedingter religiöser Fassungskraft in konkreten, lebendigen und anschaulichen Zügen offenbar wird. Unter dieser Bedingung jedoch sind es überhaupt keine quantitativen und supraquantitativen, sondern lediglich qualitative Eigenschaften Gottes, die aus seiner Offenbarung in Jesu Person und Leben erhoben werden können. Also die in ihrem ganzen Sein und Umfang transscendental religiös durchdrungene Gesinnung, Bethätigungsweise und Leistungsfähigkeit Jesu, seine Liebe und Geduld, seine Treue und Wahrhaftigkeit, seine Hoheit und Reinheit, seine unbedingte persönliche Anziehungskraft für zugleich religiös empfängliche und sittlich strebsame Seelen, und umgekehrt seine ebenso unbedingte und ebenso elementare Gegensätzlichkeit zu allem irreligiösen, heuchlerischen und lieblosen Wesen, alle diese persönlichen Züge seines rein menschlichen Lebensbildes stellen sich dem christlichen Glauben, soweit er wirklich religiös geartet und nicht etwa schon metaphysisch entartet ist, als das vollkommene und durchaus adäquate Abbild derselben Gesinnungen und Qualitäten Gottes selber dar, den Jesus ja am liebsten und häufigsten als seinen eignen und als den himmlischen Vater der Seinigen dachte. Und gerade diese primär religiöse und insofern noch durchaus prämetaphysische Erkenntnis Gottes in der Person Jesu gewährt nun auch einen Komplex von Gedanken, in denen Gott anschaulich und konkret, lebendig und qualitativ bestimmt dem frommen Christen nicht mehr fremd oder starr, sondern vertraut und lieb, Verehrung heischend und Vertrauen erweckend, als gnädiger, treuer, langmütiger, ernster und nötigenfalls auch strenger Herr und Vater gegenübersteht. Mehr als dieses Bildes von Gott, sowie es das gläubige Auge der frommen Christen aus dem Lebensbilde Jesu abzulesen versteht, bedarf es aber gar nicht, damit ihre Gedankenwelt religiös getränkt und zu einem einheitlichen Gefüge von lauter Glaubensgedanken werde.

Sinn und Ordnung, Vernunft und Charakter des frommen Denkens ergiebt sich unter diesen Voraussetzungen ganz von selbst. Je einfacher, um so nachhaltiger, je klarer, um so eindringlicher, je wahrhafter, um so mehr befreiend. Die Frömmigkeit wenigstens hat genug an einem solchen Gottesglauben, der nichts als selber Frömmigkeit atmet. Und nur die Frömmigkeit vermag es ja auch, in Christus Gott zu erkennen, und aus dieser Kenntnis heraus die Welt, soweit sie den Schauplatz des eignen Lebens bildet, zugleich als einen von Gott geschaffenen Kampfplatz zwischen Gut und Böse und als ein Ineinander von persönlichen und unpersönlichen Kräften zu deuten, das unter Gottes Vorsehung und Leitung seiner doch nur von Gott gewollten Bestimmung entgegengeführt wird.

Aber freilich, die Welt, in der wir leben, arbeiten und kämpfen, ist, objektiv betrachtet, nur ein durch unsere persönlichen Beziehungen zu den Menschen und den Dingen immer subjektiv bestimmter Ausschnitt aus dem gesamten irdischen Dasein. Doch auch von diesem unermeßlichen Ganzen der Welt im umfassenden Sinne haben wir über den Umkreis jener persönlichen Beziehungen hinaus, je größer unsere intellektuelle Bildung ist, auch um so umfangreichere und zuverlässigere Kenntnisse. An diesen aber haftet nur ein objektives Wissens- und nicht auch ein subjektives Lebensinteresse. Wenn also auch auf die Gegenstände unseres blos objektivistischen Wissens die religiöse Betrachtung ausgedehnt wird, so entstehen religiöse Urteile, die nur noch mittelbar mit dem religiösen Erleben selbst zusammenhängen. Gedankenbildungen dieser Art können aber nur noch als sekundär religiös angesehen werden. Denn sie sind nicht mehr selbst der unmittelbare Ausdruck persönlicher Verhältnisse zu irgend welchen weltlichen Objekten, die zugleich in der religiösen Anschauung auch auf Gott bezogen werden. Sondern es handelt sich dabei lediglich um ein Wissen, auf das der aus der eigenen religiösen Erfahrung eines jeden herrührende Gottesbegriff vielmehr nur durch die Vermittlung von Reflexionen, insbesondere von Analogieschlüssen, angewandt wird. Nun dient allerdings auch dieses blos sekundär religiöse Denken über Gott dazu, unsere Vorstellungen

von Gott zu vermehren und anschaulicher, wenn auch nicht lebendiger zu machen. Dennoch sind die auf diese Weise den primär religiösen Gottesbegriff bereichernden sekundär religiösen Züge des Gottesgedankens nicht auch wie jene auf göttliche Offenbarung zurückzuführen. Denn göttliche Offenbarung im religiösen Sinne reicht immer nur soweit wie das unmittelbar religiöse Erleben, das ihr korrelat ist. Dann aber deckt sie nicht auch die sekundär religiösen Gedanken, die als solche vielmehr nur das Produkt eines wenngleich durchaus religiös bestimmten, so doch nicht mehr unmittelbaren, sondern reflektierenden Denkens sind.

Sind aber auch im wirklichen Leben, wie schon einmal dargelegt ist (s. o. S. 282), die Grenzen zwischen dem primären und dem sekundären religiösen Denken fließend, und können demgemäß auch sekundär religiöse Gedanken in den Zusammenhang der primär religiösen Anschauungen und des frommen Erlebens selbst rückwirkend eingreifen und durch Associationen und Verschmelzungen in ihn aufgenommen werden, so gilt dies doch nur für die fromme Gedankenwelt der einzelnen Individuen. Zur theoretischen Beurteilung und Würdigung der herkömmlichen theologischen Lehre von Gott ist dagegen das abstrakte Gesetz der Deformation des religiösen Lebens, das sich aus dessen Entwickelungsgeschichte ergab (s. o. S. 282 f.), so gewiß geeignet, als in jener ja zum großen Teile geradezu grundsätzlich von der etwaigen lebendigen religiösen Bedingtheit der dargebotenen Behauptungen und Argumentationen abstrahiert wird. Um so mehr bedarf es daher auch vor allem erst einmal einer prinzipiellen Sichtung der in der Lehre von Gott enthaltenen verschiedenen Gedanken. Und dieser Aufgabe dient eben jenes Deformationsgesetz als das Erkenntnismittel, das recht eigentlich dazu im Stande ist, die religiös lebensfähigen und die sklerotisch metaphysischen Stoffe von einander zu sondern.

Einen deutlich sekundären Charakter haben nun zunächst solche Gedanken, wie die von der Schöpfung, der Erhaltung, der Lei-

tung der ganzen Welt durch Gott, von seiner auch über sie waltenden Vorsehung und von der Durchführung seiner Zwecke in ihr. Denn diese in der Anwendung auf das eigene Leben des Frommen und auf dessen Erlebnisse und Schicksale durchaus primär religiösen Urteile werden sekundär, indem ihre Geltung mehr und mehr über den ganzen Bereich der Welt ausgedehnt wird. Nicht anders verhält es sich mit dem Glauben an die göttliche Prädestination, der, sofern der Fromme sich selbst für prädestiniert hält, primär ist, während er sekundär wird, wenn man auch andere sei es für erwählt, sei es für verworfen hält. Dagegen die Gedanken über Gott, deren logischer Hintergrund die irdischen Quantitätsverhältnisse bilden, um via negationis oder eminentiae zu supraquantitativen Eigenschaftsbegriffen gesteigert zu werden, also die Vorstellungen von Gottes Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit u. s. w. sind so gewiß nur sekundär religiöse Produkte des frommen Denkens, als es zweifellos Reflexionen und nicht unmittelbare religiöse Eindrücke sind, die sich in diesen Begriffen aussprechen.

Alle diese und ähnliche Gedanken können also in durchaus religiösem Sinne vollzogen werden und enge Verbindungen mit den primären Vorstellungen des unmittelbaren religiösen Erlebens eingehen. Aber sie sind doch weit mehr als diese der Gefahr ausgesetzt, in das tertiäre und quartäre oder in das metaphysische Stadium des spekulativen Denkens überzugehen und nun religiös zu degenerieren. Zwar sind diesem Geschick auch die allgemeinen primär religiösen Begriffe Gott, Wunder, Offenbarung und ähnliche nicht entgangen, soweit auch sie einer intellektualistischen Mißdeutung zum Opfer gefallen sind. Dagegen die qualitativ bestimmten Gedanken von Gottes Liebe, Gnade, Treue, Langmut, Heiligkeit, Zorn, Strafgewalt, Erziehung sind vor derselben Entartung um so mehr geschützt, je sicherer sie in den Herzen lebendiger Menschen immer wieder einen Widerhall zu wecken geeignet sind. Ueberdies widerstreben sie der metaphysischen Verschlimmbesserung durch ihre unausrottbare anthropomorphistische Beschaffenheit. Denn so selbstverständlich dem sub-

jektivistischen religiösen Denken der Anthropomorphismus[1]) ist, so anstößig pflegt er dem metaphysischen Objektivismus zu sein. Dessen eigenste gar nicht mehr lebendig religiöse, sondern überhaupt erst im quartären Stadium der Spekulation mögliche Leistung ist aber das Unternehmen, einen objektiv gemeinten Beweis für Gottes Dasein führen zu wollen. Allein schon diese Fragestellung nämlich setzt voraus, daß die Religion an der Metaphysik, der sie doch selbst das Leben gab, bereits gestorben ist. Denn für den Frommen ist der Gott, den er als lebendige Kraft erfährt, die gegebene Grundlage und der selbstverständliche Ausgangspunkt

1) Anthropomorphistisch ist vor allem der religiöse Gedanke, daß Gott Person ist. Der Fromme nämlich, der religiöse Erfahrungen macht, führt diese als Wirkungen auf Gott als ihren Urheber zurück, sowie jeder Mensch von Haus aus die Reize, auf die er zugleich durch Bewegungen reagiert, ganz unwillkürlich als Wirkungen auf persönliche Ursachen zurückführt. So denkt er auch Gott durchaus als den Inhaber von personaler Kausalität. Es ist erst eine sekundär religiöse Spekulation, wenn dieser Begriff in der Anwendung auf Gott zu dem der schöpferischen Ursächlichkeit potenziert wird. Umgekehrt wird der personalistische Kausalbegriff in der Anwendung auf die physischen Ursachen allmählich mehr und mehr depersonifiziert und zu dem einer unpersönlichen dynamischen Kausalität umgebildet. Im Unterschied von jenem theistischen Gottesbegriff ist es nun dem pantheistischen eigen, daß als sein Inhalt der Inbegriff aller dynamischen Kausalität in der Welt gilt. Aber der Pantheismus, der grundsätzlich nicht von dem persönlichen Erleben der Frömmigkeit, sondern von einer in ihrer Art vielmehr objektivistischen Weltbetrachtung aus seinen Gottesbegriff gewinnt, ist auch nicht Religion, sondern nur eine Form der Metaphysik. Indem im Theismus dagegen der personalistische Kausalbegriff in jener Weise potenziert wird, werden nicht nur alle Menschen als Inhaber einer personalen Kausalität, sondern auch alle nur dynamisch wirksamen unpersönlichen Kräfte und Kraftträger im Bereiche der gesamten Welt als Geschöpfe Gottes und insofern als causae secundae gedacht. Gott als die causa prima aber wird nur den Menschen als den Inhabern einer personalen Kausalität und nicht auch den übrigen blos dynamisch wirksamen Geschöpfen als gleichartig vorgestellt. So wird im konsequenten Theismus jede Depersonifikation Gottes, jede Herabdrückung Gottes auf das Niveau der Natur im Unterschiede vom Geiste prinzipiell ausgeschlossen. Dann aber fällt auch der unpersönlich gemeinte Begriff der Gottheit (s. o. S. 245 Anm. 1) aus dem Rahmen der theistischen Spekulation heraus. Im Uebrigen vergleiche man dazu meine Schrift über die Causalbetrachtung in den Geisteswissenschaften. 1901. Kap. 3 und 4.

seines gesamten religiösen Denkens. Durch objektivistisch gemeinte Betrachtungen der Welt und durch Schlußfolgerungen aus verallgemeinerten Beobachtungen und wissenschaftlichen Deutungen von irdischen Erscheinungen Gott erschließen und demonstrieren zu wollen, ist dagegen ein Beginnen, das durch seine religiöse Sinnlosigkeit ebenso wie durch seine wissenschaftliche Unzulänglichkeit nachgerade gerichtet erscheinen sollte.

Auch der Abschluß der metaphysischen Abstraktionen, der die sekundär religiösen supraquantitativen Eigenschaftsbegriffe zusammenfassende und insofern völlig inhaltsleere höchste Allgemeinbegriff des Absoluten ist lediglich ein Gebilde der quartären Spekulation. Denn nur diese hat ein Interesse daran, den Gottesbegriff, statt ihn konkret anschaulich zu machen, durch abstrakte Steigerungen vielmehr seiner lebendigen Anschaulichkeit zu berauben. Soll nun dennoch der Begriff des Absoluten, weil man eben seit Hegel daran gewöhnt ist, auch in der Theologie seine neuerdings wieder von Kaftan vertretene Geltung behaupten, so muß man nachträglich in ihn mehr oder weniger Beziehungen wieder hineinlegen, von denen gerade abstrahiert worden war, als er ursprünglich gebildet wurde. So deutet Kaftan den Begriff des Absoluten geradezu religiös um, wenn er als dessen Inhalt angiebt[1]), „daß wir unter Gott . . . . . . das absolute Ziel alles menschlichen Strebens und die absolute Macht über alles wirkliche verstehen. Nicht was Gott ist, sondern welche Stelle die Gotteserkenntnis in unserem geistigen Leben einnimmt, kommt darin zum Ausdruck. Es sind aber die Beziehungen des Willens und des persönlichen Lebens, in denen der Satz [daß Gott das Absolute ist] verständlich ist, während er als theoretischer Verstandessatz genommen unbestimmt und leer bleibt". Der Gedanke aber, daß Gott die Liebe sei, soll sich nach Kaftans Ansicht deshalb nicht als Ausgangspunkt der Gotteslehre eignen, weil Liebe auch in der endlichen Welt vorkomme, und weil wir sie zunächst in dieser endlichen Form kennen. So trete die Offenbarung Gottes als der Liebe erst durch die Erläuterung, daß er das Absolute sei, in das rechte Licht. (S. 165.) Bei diesen Darlegungen han-

1) J. Kaftan, Dogmatik. 1897. § 16, S. 161.

delt es sich allerdings für Kaftan darum, eine Beschreibung des „Wesens“ Gottes anzustreben, also um eine ihrer Art nach objektivistische Aufgabe der religiösen Spekulation. Solche Aufgaben zu stellen, ist aber stets ein bereits metaphysisches und nicht mehr ein Anliegen des primär religiösen Denkens. Bestenfalls hat die religiöse Spekulation ein nur sekundäres Interesse an dergleichen Fragen. Daß die Liebe aber auch in der endlichen Welt vorkommt und uns zunächst in einer endlichen Form bekannt ist, begründet keinen stichhaltigen Einwand gegen das Urteil, daß der eigentliche Inhalt des Gottesbegriffs gerade die Liebe ist. Denn alle religiöse Gottesoffenbarung vollzieht sich überhaupt notwendig in Vorstellungen, die uns aus unserem weltlichen Leben her bekannt sind. Auf andere Weise aber würde sie gar nicht zu Stande kommen können, sondern Gott ganz einfach transscendent bleiben. Auch als das Absolute gedacht ist er transscendent, unerkennbar und nicht geoffenbart. Daß seine Vollkommenheit jedoch gerade eine solche der vollkommenen Liebe sei, war auch die Meinung Jesu, als er das Gebot der Feindesliebe durch das bekannte Wort bei Mt. 5, 48 begründete.

Vom Standpunkt der Metaphysik aus mag also Kaftan mit seiner Konstruktion des Absoluten, und mag auch Wobbermin Recht haben, wenn er sagt: „Gott wäre auch nach christlicher Betrachtung, ja erst recht nach christlicher Betrachtung, nicht Gott, wenn er nicht der welterhabene, den Schranken des irdisch-menschlichen Daseins entnommene wäre“ (S. 32). Mißt man jedoch vom antimetaphysischen Standpunkt aus dem primär religiösen Denken einen höheren Wert und Rang bei, als den dieses nur äußerlich ergänzenden sekundär religiösen Reflexionen, so fällt das Urteil gerade umgekehrt aus. Denn dann kann man dem sekundär religiösen Inhalt des christlichen Gottesbegriffs auch nur eine derivative Berechtigung zuerkennen, da Gedankenbildungen von solcher Art, um überhaupt religiös gültig zu sein, die primär religiösen Vorstellungen über Gott nicht nur als ihren noch immer bestehenden Mutterboden voraussetzen, sondern auch von dem in diesem immer frisch pulsierenden religiösen Leben notwendig gespeist und durchdrungen sein müssen.

Ueber die Lehrbarkeit der Religion.

Von

Lic. **Kabisch,**
Seminaroberlehrer in Oranienburg.

Es ist eine bemerkenswerte Thatsache, daß zu eben der Zeit, wo einer tieferen Auffassung des Religionsunterrichts, seiner Aufgaben und seiner Wege, eine immer steigende Aufmerksamkeit zugewandt wird, Zweifel sich regen an seiner Daseinsberechtigung überhaupt. Stimmen werden laut, die das ganze Werk für verfehlt erachten, weil die Religion ihrem inneren Wesen nach nicht lehrbar sei. Auf den ersten Blick erscheint das wie ein übers Ziel gegangener Idealismus, wie ein Wille, der das Höchste beabsichtigt und, weil er dieses nicht verwirklicht sieht, das Ganze verwirft. Indessen wird doch so viel beachtenswertes Rüstzeug zur Verteidigung der neuen Stellung herzugebracht, daß sie einer gründlichen methodischen Prüfung unterzogen werden muß. Zum Teil hebt man in der Frage den wichtigen Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Religion hervor. Die Religion, die der Einzelne hat, besser gesagt die Religiosität oder Frömmigkeit, diese ist nicht lehrbar. Wohl aber jene, die in anderen war, in einzelnen Genien oder in Gemeinschaften, die ihren Geist tragen, jene Religion also, die zur Geschichte geworden ist; diese ist, wie alles Geschichtliche, der lehrenden Mitteilung unterworfen[1]). Damit bleibt also der Religionsunterricht selber bestehn; nur soll der

1) v. Soden in seinem Vortrag „Läßt sich Religion lehren?" Tägl. Rundschau 16.—18. Januar 1901 und Katechetische Zeitschr., IV 4.

Lehrende sich klar machen, daß sein Ziel nicht sein darf, Frömmigkeit in den einzelnen Gemütern zu erwecken, sondern nur, die religiöse Gedankenwelt anderer als geschichtliche Thatsache mitzuteilen und im übrigen dem Einzelnen selbst oder den religionsbildenden Faktoren draußen zu überlassen, ob daraus nun in den Einzelseelen subjektive Religion werden wird oder nicht. — Soll diese Stellungnahme einen andern Wert haben als den, die berufenen Religionslehrer vor Illusionen und Enttäuschungen zu bewahren, soll sie zu irgend einem praktischen Ergebnis, zu einer Aenderung des bisherigen Verfahrens führen, so könnte es nur dies sein, daß der Unterricht mit rechter Objektivität, mit großer Verstandesklarheit, mit kühler Ruhe erteilt werde, unter Vermeidung alles dessen, was einen dringenden, werbenden, Gemüt und Willen erwärmenden Einfluß üben könnte. v. Soden selbst zieht diese Folgerung nicht, — im Gegenteil; indessen mir scheint, sie geht aus seiner Theorie unmittelbar hervor, oder aber die Theorie selber ist für die Katechetik ganz belanglos. Freilich halte ich die Theorie selbst für anfechtbar. Wie es von je Absicht des guten religiösen Unterrichts gewesen ist, subjektive Religion oder Frömmigkeit unmittelbar hervorzurufen (auch v. Sodens praktische Vorschläge gehen thatsächlich wieder darauf hinaus), so muß es auch in Zukunft bleiben. Denn, um meine These gleich voranzuschicken, die Religion, auch die subjektive Religion ist lehrbar.

Dreierlei setze ich bei dem Nachweis dieser These voraus. Einmal, was für den Theologen selbstverständlich ist, daß man die Lehrbarkeit der Religion für wünschenswert, also alle an sich sittlichen Mittel, sie zu lehren, für anwendbar halte. Sodann, daß man den Begriff der Lehrbarkeit klar auffasse. Lehrbarkeit hat zunächst mit Schulmäßigkeit u. dgl. nichts zu thun. Lehrbar ist, was durch Uebertragung von Vorstellungen mitgeteilt werden kann. Dabei muß man Vorstellung im streng psychologischen Sinne nehmen, also nicht in populärer Weise mit „Begriff" oder gar mit „Wort" verwechseln. Der lehrende Maler, Turner, Musiker teilt weit mehr durch andere sinnliche Zeichen seine Vorstellungen mit, als durch das Wort, den Mantel des Begriffs. Lehrbar ist also auch die Religion, wenn sie durch

Mitteilung von Vorstellungen übertragen werden kann. Kann sie das und die Schulen erreichen trotzdem das Ergebnis nicht, so würde dann der Fehler in den Schulen, nicht in der Sache zu suchen sein; denn die Beschulung an sich ist nichts anderes, als die geordnete und zielbewußte Mitteilung von Vorstellungen und mit Vorstellungen verknüpften Fertigkeiten. — Drittens, und diese Voraussetzung hätte man nie vergessen sollen zu machen, was lehrbar ist, ist auch verlernbar. Es wird also nicht behauptet, daß Religion in dem Sinne lehrbar sei, daß sie durch nichts im Seelenleben wieder verdrängt werden könnte oder gar stets und gleichmäßig eine herrschende Stellung im Bewußtsein einnehmen müßte. Dadurch würde die Religion aus allen lehrbaren Gebieten heraustreten. Es hängt dies vielmehr bei ihr, wie bei jedem anderen lehrbaren Stoff, durchaus von der Beschaffenheit, Kraft und Masse der übrigen Elemente ab, die durch Leben oder Lehre in die Seele eingeführt werden. Es darf also die Frage von der Behaltbarkeit der Religion, psychologisch ausgedrückt, von dem religiösen Gedächtnis [1]), nicht mit der unsrigen verwirrt werden. Vielmehr ist festzuhalten: wenn in dem Augenblick der Belehrung oder unmittelbar nach ihr als ihre Frucht Frömmigkeit in der Seele erregt ist, so ist die Frage nach der Lehrbarkeit der subjektiven Religion in bejahendem Sinne erledigt, und die nach der Befestigung des Gelernten könnte sodann als eine zweite, selbständige aufgeworfen werden.

Die Entscheidung nun für unsere Frage ist naturgemäß aus zwei Disziplinen herzuleiten, aus der Religionsphilosophie und der Psychologie. Vom Wesen der Religion und von den Gesetzen des Seelenlebens hängt es ab, ob die Religion durch Belehrung zum Eigentum der Seele gemacht werden könne. Und hier liegt eine nicht zu verkennende Schwierigkeit dieser Untersuchung; denn sie setzt, um zwingend zu sein, eigentlich voraus, daß man über das Wesen der Religion eine überzeugende Theorie vorweggebe. Selbstverständlich kann das im Rahmen dieser Untersuchung meine Aufgabe nicht sein; ich werde mich vielmehr darauf beschränken

1) Es giebt auch ein Gedächtnis des Willens und der Gefühle.

müssen, anzugeben, von welcher religionsphilosophischen Basis, die anderwärts ihre ausführliche Begründung erfahren hat, ich ausgehe. Und wenn ich da nun ausspreche, daß mir hierzu von allen bestehenden diejenige Schleiermachers vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl die geeignetste zu sein scheint, so weiß ich zwar, daß ich zunächst auf mancherlei Widerspruch stoßen werde. Ja in einer entwickelten Religionsphilosophie würde ich meinen eigenen Standpunkt etwas abweichend auszudrücken haben und mich Lipsius und Pfleiderer, mehr noch Kaftan, am meisten Friedrich Nitzsch annähern müssen. Trotzdem scheint es mir durchaus möglich, auf dieser Grundlage eine zwingende Untersuchung über die Lehrbarkeit der Religion aufzubauen. Denn wenn diese überhaupt angezweifelt wird, so kann es nur geschehen, weil man die Religion in das Gefühlsleben verlegt, das durch die Uebertragung von Vorstellungen unberührt bleibe; und so sind dann in der That alle die, welche die Lehrbarkeit der Religion mehr oder minder in Zweifel ziehen, in irgend welchem Grade von Schleiermacher innerlich bestimmt. Gehe ich also von ihm aus, so geschieht es in der Gewißheit, daß, wenn von diesem Ausgangspunkt die Lehrbarkeit der Religion sich ergiebt, bei jedem andern das in erhöhtem Maße der Fall sein müßte[1]).

Nun ist eins sofort deutlich und auch von Kaftan besonders klar betont: legt man die Religion in das Gefühl der Abhängigkeit, so ist bei aller Betonung des Gefühls doch bereits ein entschiedener Vorstellungsgehalt mitgegeben. Nur wenn man von Lust oder Unlust spricht, setzt man Gefühl, ohne zugleich Vorstellung einzuschließen, und auch dabei bleibt die Frage, ob Lust und Unlust nicht nur für den Gedanken, sondern in Wirklichkeit frei von Vorstellungsgehalt möglich sind, noch offen. Rede ich aber von einem Gefühl der Abhängigkeit, so setze ich damit unmittelbar etwas außer mir Existierendes als das mich Einschränkende; und sobald das Außermir in mir ist, ist Vorstellung da. Somit liegt in der Religion auch nach der allgemeinsten Fassung Schleiermachers etwas Vorstellung, nur daß diese nicht zur Be-

1) Z. B. bei der Theorie Nitzschs, wonach Religiosität niemals ohne vorgängige Mitwirkung des Vorstellens und Wollens entsteht.

griffsklarheit erhoben ist und überwogen wird durch das Gefühl, das sie begleitet. Gefühl ist nun, wenn es nicht nur gedacht wird, sondern wirklich ist, immer entweder Gefühl der Lust oder der Unlust. Abhängigkeitsgefühl kann zunächst immer nur ein Gefühl der Unlust sein, weil es dem Drang der freien Selbstbethätigung des Einzelnen, sagen wir schopenhauerisch der Individuation des Willens, entgegensteht. Nur durch ein stärkeres Hervortreten des Vorstellungsmäßigen an der Religion kann aus dem Gefühl der Unlust das der Lust werden. Während nämlich zunächst eine Abhängigkeit nur empfunden werden kann dadurch, daß der Wille gewisse Hemmungen erfährt, — denn wenn diese Erfahrung nie gemacht würde, könnte jeder Erfolg niemals auf eine fördernde Macht zurückgeführt werden, weil es eben eine größere Macht als das eigene Ich anscheinend nicht gäbe,[1]) — so kann, nachdem die eigene Abhängigkeit einmal erfahren ist, nunmehr neues Gelingen, neues Wohlgefühl auf das helfende Außermir zurückgeführt werden. Es kann also Gefühl der Abhängigkeit, weil es in erlebter Förderung besteht, nunmehr als Gefühl der Lust auftreten. Dann aber ist klar, daß der Vorstellungsgehalt der Religion bereits bedeutend gewachsen ist. Es besteht nämlich schon eine Unterscheidung zwischen dem Außermir, das als Schranke, und dem, das als Förderung empfunden wird. Natürlich wiederum nicht mit Begriffsklarheit, und das will es sagen, wenn man auch jetzt nur von Gefühl spricht; aber die Bezogenheit auf das Nichtich ist bereits eine zusammengesetzte, und damit das Gefühl selbst, das nur im Ich ist, schon stark durch Vorstellungsgehalt beeinflußt. Ehe die Religion zum Kultus wird, d. h. ehe die Seele die empfundene Abhängigkeit auf eine bestimmte Quelle zurückführt, die sie als absolute setzt, und auf sie reagiert, ist dann der Vorstellungsgehalt zur völligsten Klarheit herausgetreten: er ist zum Begriff von der Quelle der absoluten Abhängigkeit, zum Begriff der

1) Aus diesem Grunde halte ich es auch für abführend, wenn Kaftan gegen Schleiermacher betont, im religiösen Gefühl sei das der göttlichen Macht vor dem der eigenen Abhängigkeit das vorwiegende. Das kann wohl gelten für die Religion in ihrer Entwicklung, aber nicht in ihrer Wurzel.

Gottheit erhoben. So kann dann das Abhängigkeitsgefühl, bezogen auf die leuchtende Sonne, das tragende Meer, den segnenden Himmel, einen befruchtenden Strom, die helfenden Ahnengeister, als Gefühl der Lust auftreten; selten aber werden die erfahrenen Lebenshemmungen so ganz zurücktreten, daß es sich nicht daneben zugleich an widrige Quellen der Abhängigkeit, an feindselige Gottheiten knüpfte und als Gefühl der Unlust erschiene.

Das spezifisch Christliche ist nun[1]), daß das absolute Abhängigkeitsgefühl durchaus und ohne Einschränkung Lustgefühl sei. Gott der Vater, unbegrenzten Vertrauens wert, zugleich Herr über alles und Liebe über alles: ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich! Der Mensch, das Kind, das, wie Kinder sind, das ihm selbst Heilsame nicht zu erkennen vermag und darum, wenn ihm wohl sein soll, keinen andern Willen haben kann, als den des Vaters: nicht mein, sondern dein Wille geschehe. Die Ruhe von der Qual des eigenen Willens durch das Eingehen in den Willen der gütigen Allmacht, die innere Erlösung von der empfundenen Abhängigkeit zur empfundenen Freiheit: das ist das Abhängigkeitsgefühl in seiner christlichen Bestimmung. „Nehmet auf euch mein Joch, und lernet von mir, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen.“ „Meine Speise ist die, daß ich thue den Willen des, der mich gesandt hat.“ „Nun sind auch eure Haare auf dem Haupte alle gezählet; darum fürchtet euch nicht.“ Was aus der Welt des Sittlichen hinzutritt, übergehe ich hier, weil es, wie oben bemerkt, zwar bei Jesus und dem Evangelium mit ihr in eins verschmolzen ist, an sich jedoch der Religion selbständig zur Seite tritt (vgl. Kaftan, Wesen der christl. Religion, in dem Kapitel „Religion und Sittlichkeit“).

Es liegt nun an dem Vorstellungsgehalt der Religion, daß auch sie, was ihre Entwicklung, ihr Hinaufschreiten anbetrifft, Werk des Genius ist. Denn Genialität ist ganz eigens die Fähigkeit, das Ich zurücktreten und das Nichtich gelten zu lassen. Ein Fortschritt in der positiven Religion aber kann immer nur darin

1) Abgesehen von seiner einzigartigen Verknüpfung des Religiösen mit dem Sittlichen. Dieses muß, weil es psychologisch eine andere Seite des Seelenlebens angeht, hier außer Betracht bleiben.

bestehen, die Quelle der empfundenen Abhängigkeit reiner zu bestimmen, also in dem fortzuschreiten, was an der Religion Vorstellung ist. Wäre dabei der schauende Genius eine nicht sowohl stark fühlende, als nur klar vorstellende Persönlichkeit, so würde er Philosoph (bezw. Theologe); weil er aber vor allem stark fühlt, weil die neue, reinere Bezogenheit auf das Nichtich, auf welches er seine absolute Abhängigkeit zurückleitet, ein so tiefgründendes Gefühl der Lust in ihm hervorruft, daß sein innerer Besitz vor allem Abhängigkeitsgefühl ist und als solches, lockend, Lust darstellend und verheißend, nach außen tritt, ist das, was er hat und giebt, Religion. So kann in dem religiösen Genius der Fortschritt von einer Stufe positiver Religion zu einer höheren sich vollziehen, etwa von dem der Naturkräfte zu dem der geistigen Kräfte, von dem der Vielheit zu dem der Einheit, von einer niedrigeren sittlichen Qualität dieser Einheit zu einer höheren, je nachdem das Abhängigkeitsgefühl in einer anderen, höheren Quelle seine Ursache erblickt. Soweit in dieser neuen Religionsform das Nichtich im Ich vorhanden ist, ist sie Vorstellung; soweit sie sich von einer früheren Religionsstufe deutlich und bewußt unterscheidet und von diesem Unterschied Rechenschaft zu geben vermag, ist sie sogar in die Klarheit des Begriffs eingetreten; nur dadurch ist sie nicht Philosophie, sondern eben Religion, daß das neue Ziel ihres Abhängigkeitsgefühls nicht begriffsmäßig entwickelt, sondern unmittelbar erschaut ist (Offenbarung), daß es in der innersten Tiefe des Ich im Gefühl der Lust (oder Unlust) angeeignet wird, daß dieses Gefühl für die religiöse Seele weitaus im Vordergrund steht, daß sie infolgedessen bei ihrer Aeußerung den Nachweis durch ein System von Gründen verschmäht, sondern durch die Wucht der Selbstdarstellung einer von Lust getragenen (oder von Unlust erschütterten) Persönlichkeit wirkt.

Wir kommen damit zur Objektivierung der Religion, zu ihrem Hinaustreten aus dem Genius, dem sie in bestimmter Form ursprünglich war, in die empfangenden Seelen, die von seinem Erwerbe zehren. Denn daß der Gewinn des Einzelnen Gewinn der Menschheit wird, daß es eine geschichtliche Entwicklung der Religion giebt, das liegt eben doch an ihrer Uebertragbarkeit. So

wenig wie auf andern Gebieten, so wenig ist auf dem der Religion die Masse genial. Selbst wenn die Erlebnisse, die bei dem Religionsschöpfer sein Gefühl absoluter Abhängigkeit so gewaltig wachriefen, vertieften, zur beherrschenden Kraft seines Lebens machten und eine neue Quelle dieser Abhängigkeit ihm zeigten, von andern ganz gleichartig nacherlebt würden, so würde das Ergebnis selbstverständlich nicht das gleiche sein. Es müßte noch nach beiden Seiten die ursprüngliche Kraft hinzukommen: die Kraft der Vorstellung, durch welche man die bedingende Ursache derartig gelten zu lassen vermag, daß man den eigenen Zustand der Abhängigkeit auf die richtige Ursache zurückleitet, und so die gleichen Offenbarungen empfängt, wie der Genius; die Kraft des Gefühls, die diese Abhängigkeit eben nicht Vorstellung bleiben läßt, sondern in Lust oder Unlust auf den tiefsten Grund des eigenen Lebens hinabzieht. Hätte jemand bei gleichen einwirkenden Erlebnissen dieselbe Vorstellungskraft, wie der Genius, aber nicht dieselbe Gefühlskraft, so würde er zu der gleichen Gotteserkenntnis kommen, wie jener, aber in Form der Philosophie; hätte er bei derselben Voraussetzung die gleiche Gefühlskraft, aber nicht dieselbe Vorstellungskraft, so würde er denselben Schwung der Frömmigkeit besitzen, aber nicht dieselbe Reinheit der Erkenntnis. Da aber der Masse weder die gleichen Lebensführungen, noch die gleichen Kräfte, sie zu verarbeiten, zu Gebote stehn, so bleiben sie eben dem Genius unterlegen sowohl in Tiefe des frommen Gefühls wie in Reinheit der frommen Erkenntnis und sind, um hinaufgehoben zu werden, in beidem durch ihn zu befruchten. Geschieht diese Befruchtung durch Uebertragung von Vorstellungen, so ist Religion lehrbar.

Dabei ist durch das eben Erörterte klar geworden, daß es sich um Lehrbarkeit nicht in dem Sinne handeln kann, als werde etwas gegeben, was vorher garnicht vorhanden war, sondern es wird erweitert, verstärkt, vervollkommnet. Denn Abhängigkeitsgefühl an sich entsteht im Menschen naturnotwendig in den ersten Tagen seines Lebens; nur daß dies Gefühl zwischen Lust und Unlust schwankt und auf stets wechselnde Quellen innerlich bezogen wird. Wäre hier nun der Mensch ohne Belehrung, — die ich

in dem oben definierten weitesten Sinne fasse, — sich selbst überlassen, so würde er in jener religiösen Dumpfheit verharren, die bald in Uebermut, bald in Grauen ausschlägt, würde in tierischer Unvernunft weder für sein Abhängigkeitsgefühl ein gleichbleibendes Ziel festhalten noch in einer gleichartigen religiösen Stimmung erhalten bleiben können; denn die Erfahrungen eines einzelnen Lebens reichen nicht aus, als Ursache des Gefühls der Abhängigkeit über die nächsten greifbaren Hemmungen oder Förderungen des Lebens hinauszugehn. Das also wäre die Lehrbarkeit der Religion, daß aus diesem Zustande der Dumpfheit durch Mitteilung dessen, was die religiösen Genien von Jahrtausend zu Jahrtausend hinzuerworben, die einzelne Seele herausgehoben würde; sie wäre also nicht ein Neuschaffen des religiösen Zustandes, sondern seine Reinigung, Befestigung und Vertiefung. Andererseits ist auch das noch denkbar, daß durch wiederholtes siegreiches Einwirken auf das bedingende Nichtich in dem Menschen ein Lustgefühl der Freiheit entstände, das dem Gefühl der Abhängigkeit übermächtig entgegenträte und durch ungeheure Verdunkelung der Thatsachen, die bei sehr subjektiv veranlagten, d. h. gefühls- aber nicht vorstellungsstarken Menschen möglich ist, dieses Gefühl ganz verdrängte. Dann wäre die (natürliche) Religion verloren gegangen, und ihre Lehrbarkeit bestände darin, das Ursprüngliche wiederherzustellen und nunmehr jene natürlichen Keime zu den Formen der durch den Genius erworbenen (positiven) Religion zu entwickeln. Ob das nun durch Uebertragung von Vorstellungen geschehen kann, läßt sich nicht mehr durch Mittel der Religionsphilosophie, sondern nur durch solche der Psychologie ergründen.

Daß es *ohne* Uebertragung von Vorstellungen ganz unmöglich ist, geht schon daraus hervor, daß, wie bisher gezeigt, die höhere Religionsstufe von der niederen eben durch ihren Vorstellungsgehalt, nämlich durch ihre reinere Bezogenheit auf das bedingende Nichtich sich unterscheidet. Nur ist ja durch Uebertragung dieser Vorstellungen zunächst nur ein Denken über das letztere gegeben, was einem Philosophieren gleichkommen würde. Bleibt es hierbei, so mag die Ueberzeugung von einer Quelle der Abhängigkeit noch so groß sein, wird diese Abhängigkeit nicht zu-

gleich mit dem Gefühl der Lust oder Unlust ergriffen und somit dem innersten Lebensgrunde des Individuums einverleibt, so bliebe es immer Philosophie (oder Theologie), aber keine Religion. Die Frage ist also, ob durch Uebertragung von Vorstellungen zugleich das Gefühl derartig gepackt werden könne, daß das Aufgenommene nicht nur in der objektiven Vorstellungswelt, sondern auch in der subjektiven Gefühlswelt vorhanden sei, m. a. W. daß aus der objektiven die subjektive Religion werde.

Die Psychologie wird antworten: es ist zweifellos möglich. Es ist möglich einmal durch die Vorstellungen selbst, andererseits durch die Umstände, unter denen sie mitgeteilt werden.

Durch die Vorstellungen selbst. Es ist eine längst als unhaltbar erwiesene Theorie, die Seele in dem Sinne als ein Vielfältiges aufzufassen, daß die vorstellende oder denkende Seele neben der fühlenden oder wollenden frei einhergehe. Die Vorstellungen haben an sich selbst die Kraft, gleichzeitig Gefühle hervorzurufen. Selbstverständlich nicht die gleiche Kraft, wie die sinnlichen Wahrnehmungen[1]) selbst, die wir vorhin als Erlebnisse bezeichneten. Ebenso selbstverständlich giebt es auch Vorstellungen, die an sich keinen Gefühlsinhalt für uns haben, wie die Vorstellungen von den Monden des Jupiter, von der Biegung der Zeitwörter o. dgl. obgleich ich an Schopenhauers tiefsinniges Wort erinnern möchte, daß nur wenige Menschen die Fähigkeit besitzen, sich rein vorstellend und nicht zugleich wollend zu verhalten. Wo aber die Vorstellung irgend welchen Bezug hat auf unsern Willen zum Leben, da ist eine Gefühlsregung mit der Vorstellung unweigerlich mitgegeben. Die Vorstellung, ich sei einer grausamen, unerbittlichen Macht verfallen, etwa einer unheilbaren Krankheit, kann ich, wenn es sich nicht um Annahme, sondern um Vermutung oder gar Ueberzeugung handelt, unmöglich haben, ohne daß ein Unlustgefühl begleitend hervorträte. Ja selbst die bloße Hypothese ist

1) Man wolle bemerken, daß hier zum Unterschied von „Wahrnehmung“ das Wort „Vorstellung“ nicht, wie bisher, in dem weiteren Sinne gebraucht ist (jedes Vorhandensein des Nichtichs im Ich), sondern in dem engeren (Bild, das von der sinnlichen Wahrnehmung in der Seele zurückgeblieben ist).

mit einem hypothetischen Unlustgefühl verbunden. So ist es bei allen andern Vorstellungen von persönlichem Interesse. Man verlange nur nicht gleich Gefühlswallungen von einer Stärke, die das Vorstellungsleben verdunkelt, man verschmähe es nicht, mit dem Mikrometer zu messen. Ist aber an sich eine Vorstellung so beschaffen, daß sie Gefühlsinhalt birgt, so kommt es, damit dieses Gefühl stark und tief wurzelt, nur auf die Mächtigkeit, man könnte geradezu sagen, auf die Massenhaftigkeit an, mit der die Vorstellung dem geistigen Besitz einverleibt wird.

Gesetzt, die Vorstellung einer einheitlichen und gütigen Allmacht, von der ich absolut abhängig bin, sei als eine der Wirklichkeit entsprechende aufgenommen und dem übrigen Vorstellungsvorrat der Seele so vermählt, daß sie ihr als durchaus wahr feststeht. Ein Lustgefühl der Ruhe, der Gewißheit einer Lebensförderung ist von dieser Vorstellung unabtrennlich. Je mehr nun diese Vorstellung mit allen übrigen die Seele durchziehenden Vorstellungen verknüpft wird durch Gleichzeitigkeit oder Reihenfolge, durch Aehnlichkeit oder Gegensatz, je leichter wird in dem Wechsel der Vorstellungen auch die der absoluten Abhängigkeit mitauftauchen und mit ihr das Lustgefühl, das an ihr haftet. Es wird dies Gefühl genau in demselben Maße das Gefühlsleben beherrschen, wie jene Vorstellung das Vorstellungsleben. Die Abhängigkeitsvorstellung ist zum Abhängigkeitsgefühl geworden. Scheinbare Widersprüche bestätigen das nur. Begeht z. B. ein Mensch, in dem die religiöse Ueberzeugung sein Vorstellungsleben unantastbar beherrscht, eine Handlung, die seinem Begriff vom Wissen des höchsten Wesens widerstreitet, etwa eine Handlung der Unkeuschheit, so herrscht in diesem Augenblick in der That nicht das Lustgefühl der Abhängigkeit über die übrigen Lustgefühle: es herrscht aber in demselben Augenblick auch in seinem Vorstellungsleben trotz seines unbedingten Gottesglaubens nicht die Vorstellung der absoluten Abhängigkeit, sondern die der Freiheit als Willkür. Man muß eben festhalten, daß man von herrschenden Vorstellungen niemals in dem Sinne reden kann, daß diese stets vorhanden wären, sondern nur in dem, daß sie mit besonderer Leichtigkeit auftauchen. Ist das so bei dem eben angenommenen Falle, so

wird nach vollbrachter That auch die Vorstellung der absoluten Abhängigkeit leicht wiederkehren, mit ihr aber auch das Unlustgefühl der Reue, das aus dem Widerstreit der richtigen Vorstellung von der Abhängigkeit mit der als falsch erkannten von der Freiheit als Willkür entsteht. Das Abhängigkeits*gefühl* ist in demselben Augenblick wieder da, wo die Abhängigkeits*vorstellung* da ist, und in dem angenommenen Falle kann es nur dann wieder als Lustgefühl erscheinen, wenn die Vorstellung von der göttlichen Güte so umfassend ist, daß sie die Vorstellung einer Vergebung in sich schließt.

So wäre also, wenn man die Abhängigkeitsvorstellung übertrüge, damit zugleich das Abhängigkeitsgefühl übertragen? Ganz gewiß, wenn die Uebertragung der Vorstellung so weit erfolgreich ist, daß man sie populär Ueberzeugung nennen würde. Und doch sind noch zwei Punkte zu bedenken, durch welche die Unfruchtbarkeit der religiösen Belehrung, an der doch oft nicht zu zweifeln ist, genugsam erklärt wird. Einerseits ist die Fähigkeit zu fühlen und vorzustellen in der Seele nicht immer gleichmäßig vorhanden. Aus dieser Thatsache würde der Unterschied zwischen mehr religiös philosophierenden oder mehr religiös fühlenden also im eigentlichen Sinne religiösen Menschen hervorgehen. (Um ein Mehr oder Weniger kann es sich auch hier immer nur handeln. Eine Philosophie absoluter Abhängigkeit ohne Frömmigkeit des Philosophen giebt es nicht; gerade die gefühlsarme Religion der philosophierenden Chinesen, eines Lao-tse, mehr noch des Confucius und seiner Schüler, ist Beweis dafür.) Andererseits handelt es sich doch um Mitteilung von Vorstellungen, die nicht aus eigener sinnlicher Wahrnehmung hervorgegangen sind, sondern die in andern, eben in den religiösen Genien, entstanden sind. *Es ist aber unendlich schwer, solche Vorstellungen derartig zu kräftigen, daß sie im Vorstellungsleben zu einer wirklich herrschenden Stellung gelangen.* Denn die sinnliche Wahrnehmung ist unendlich viel kräftiger, als die unsinnliche Vorstellung; und zwar liegt das allein daran, daß bei der sinnlichen Wahrnehmung der begleitende Gefühlsinhalt sehr viel stärker ist, als bei der unsinnlichen Vor-

stellung. Die Vorstellung eines geliebten Menschen ist wohl von einem Lustgefühl begleitet; aber es verblaßt gegenüber der Freude seiner sinnlichen Wahrnehmung. Das ist die ungeheure Macht der Gegenwart, von der Goethe so oft redet; und diese Macht der Gegenwart steht jener Aufgabe gewaltig entgegen. Wenn widrige Einzelgewalten, eine quälende Krankheit, eine sengende Glut, ein verzehrender Durst sinnlich wahrgenommen werden, so ist es etwas Ungeheures, daß diese sinnliche Wahrnehmung im Vorstellungsleben verdrängt werden soll durch die unsinnliche Vorstellung von einer gütigen Allmacht, die auch dieser feindseligen Gewalten Herr ist und uns mehr bedingt als sie. Träte ein Augenblick ein, in dem trotz der sinnlichen Gegenwart jenes nicht mehr wahrgenommen, sondern nur diese vorgestellt würde, so wäre im selben Augenblick auch das Unlustgefühl des Schmerzes verdrängt durch das Lustgefühl der Ruhe in Gott, wie bei mystischen Asketen hundertmal vorgekommen ist. Weil aber das Leben eine unaufhörliche Kette von sinnlichen Wahrnehmungen bringt, so wäre es überhaupt unmöglich, Vorstellungen, die von andern erworben sind, die Herrschaft im Vorstellungsleben zu erobern, wenn nicht eine Kraft [1]) die Vorstellungen gegenüber den Wahrnehmungen unterstützte. Es ist die Kraft, unsinnliche Vorstellungen zu der Frische sinnlicher Wahrnehmungen zu erheben und demgemäß auch mit dem Gefühlsinhalt sinnlicher Wahrnehmungen auszustatten: die Phantasie.

Die Phantasie ist für die Möglichkeit, die objektive Religion zur subjektiven, die Religion anderer zur eigenen zu machen, von ganz unberechenbarem Werte. Durch sie fühlen wir eben, was wir von außen nicht fühlen, durch sie empfinden wir Lust und Schmerz, zu denen uns unsere sinnlichen Wahrnehmungen nicht berechtigen. Rousseau ereifert sich, daß ein Mensch beim Empfange einer Trauerbotschaft aus der Ferne weine, appetitlos werde, alle Zeichen des Schmerzes von sich gebe. Wo denn sein Leib ihm weh thue, welcher Zahn ihn bohre, was denn überhaupt an seinem Zustand sich verändert habe? Das kommt, weil Rousseau die Phantasie

[1]) Populär gesprochen. Psychologisch wäre hier mehr von einer Thätigkeit — dem anschauenden Denken — als von einer Kraft zu sprechen.

nicht kennt oder vielmehr — denn in ihm selber glüht sie — geflissentlich verachtet. Ihre sinnliche Kraft ist gewaltig groß. Um der Wichtigkeit willen, die dieser Punkt für unsere Untersuchung hat, mögen einige Beispiele das zur platten Deutlichkeit bringen. Wenn ich mir lebhaft vorstelle, auf dem Straßburger Münster auf dem Geländer der Plattform herumzugehen, so werde ich am Schreibtisch von Schwindel ergriffen. Woher kommt denn überhaupt der Schwindel, wenn nicht durch die Phantasie? Unterstützt ist der Körper vollkommen ausreichend, um stehen zu können; aber die Vorstellung des Sturzes in die Tiefe wirkt mit solcher sinnlichen Lebhaftigkeit, daß die Kräfte thatsächlich schwinden. Es ist ganz natürlich, daß ein Mann von so lebendiger Phantasie wie der junge Goethe besonders zum Schwindel neigte; es zeigt aber auch sein Beispiel, wie man die Phantasie bilden und lenken kann. Indem er auf den Zinnen des Münsters Schritt für Schritt in immer wiederholten Versuchen weiter sich hervorwagte, machte er die Erfahrung, daß die eigene Haltekraft und die Unterstützung durch den Stein genügte, daß der gefürchtete Sturz in die Tiefe nicht eintrat. Je öfter diese Erfahrung gemacht war, desto leichter tauchte die Vorstellung der Sicherheit, desto schwerer die des Sturzes auf, und mit ihr verlor sich auch das an ihr haftende Unlustgefühl der Schwäche: der Schwindel war überwunden.

Diese Kraft der Phantasie nun ist die Ursache, daß die Mitteilung religiöser Vorstellungen, also die einfache religiöse Belehrung aus der Vorstellungswelt in die Gefühlswelt hinabtaucht und durch objektive Religion subjektive vermittelt, oder aber in andern Fällen unfruchtbar auf der Oberfläche haften bleibt und zu eigentlichem Abhängigkeits*gefühl* sich nicht vertieft. Es kommt darauf an, ob Phantasie da ist oder nicht, und ob sie in Thätigkeit gesetzt wird oder nicht. Gesetzt den Fall, ein junger Mensch, etwa ein Student, gelangt durch Verstandesoperationen unter Führung eines geschickten Dialektikers zu einer atheistischen Weltanschauung. Das ist eine Vorstellungsmasse, durch Belehrung angeeignet. Hat er keine Phantasie, so mag ihn das verhältnismäßig kühl lassen; hat er welche, so wird es ihn mächtig erschüt-

tern, indem er die lebhaft angeschauten Folgerungen mit sinnlicher Lebhaftigkeit auf sich bezieht. Er fühlt sich nunmehr abhängig von all den Ersatzbegriffen, die für die verlorene Gottheit eintreten: Zufall, Naturgesetz, blinder Weltwille, eigene Körperlichkeit u. s. f. Religion hat er selbstverständlich nach wie vor[1]), denn sein Abhängigkeitsgefühl ist immer noch da; nur tritt es im höchsten Grade auf als Unlust, denn es ist, indem es fälschlich den Namen Atheismus trägt, nur wieder an eine Vielheit von Gottheiten geknüpft, die wesentlich feindlichen Charakter tragen müssen. Dieses Unlustgefühl der Haltlosigkeit, der Verlorenheit an feindliche Mächte kann einen bedenklichen Grad erreichen, kann unter allen Lebenstränken als Wermutstropfen lauern, bis es am Körper zehrt, ja in Nervenkrankheiten sich entlädt. Hier beweist einfach die Erfahrung. Man sage nicht: aber die Religion selbst ist hier nach eigenem Zugeständnis durch die Vorstellungen nicht genommen, sie ist nur verändert, nämlich in Unlustgefühl verwandelt worden; und ebenso werden denn auch die Vorstellungen Religion nicht geben können, wo sie nicht schon da ist, sondern nur verwandeln. Freilich ist sie nur verwandelt worden, und zwar in Unlustgefühl, weil Phantasie vorhanden war; aber ganz ebenso war auch vorher das Lustgefühl der zur subjektiven gemachten objektiven Religion nur deshalb so tief geworden, weil Phantasie vorhanden war. Und ich habe schon vorhin ausgeführt, daß man nur in diesem Sinne überhaupt eine Lehrbarkeit der Religion verlangen kann. Abhängigkeitsgefühl an sich zu geben, ist keines Menschen Sache mehr, denn es wird mit uns geboren[2]). Daß es aber aus der Dumpfheit, wo es an verkehrte, zu kurz gesteckte Ziele sich heftete, zur Klarheit erhoben wurde, wo es auf das letzte, allumfassende Ziel sich bezog, das war Sache der Belehrung; denn andere hatten dies Ziel gefunden, das nun der Vorstellungs- und Gefühlskraft des Einzelnen zur Aneignung dargeboten wurde. Und daß er es nicht nur mit

1) Ich möchte das noch entschiedener behaupten, als durch F. Nitzsch, Dogmatik 2. Aufl. S. 83, geschieht.

2) Schleiermacher: es gehört zum unmittelbaren Selbstbewußtsein.

der Vorstellungskraft begriff, sondern in die Tiefe des Gefühls hinabzog und nun mit Lust in den Armen einer gütigen Allgottheit ruhte, die doch andern zuerst offenbar geworden war, das verdankte er der Kraft seiner Phantasie, dieser durch Ausschreitungen übel berufenen, in ihrem eigentlichen Wesen ungemein vornehmen Seite des Seelenlebens.

Wie nun demgemäß die Religion als Frömmigkeit gelehrt werden kann, zunächst ungeregelt, sodann schulmäßig, möge nunmehr sich zeigen. — Ein Kind sitzt in der Dämmerung im Zimmer; am Fenster die Mutter. Es herbstet draußen. Der Wind biegt und schüttelt die Birken, die grauen Wolken jagen, es heult um das Haus. Das kleine Menschenkind sitzt und lauscht; es fühlt sich abhängig im Innersten. Religion ist da, aber dumpf, mit Schauern der Angst, tiefe Unlust geht durch das Herz. Endlich die gedämpfte Frage: „Mutter. wo kommt doch der Wind her?“ Und, nach kleiner Pause, die Antwort: „Den macht der liebe Gott.“ Schweigen. Dann wieder der Kleine: „Warum?“ Pause. „Er bläst über die Birken, daß sie schwung werden, und bringt die grauen Wolken, daß es Regen giebt und neue Blätter im Frühjahr.“ Das war genug. Ich fühle noch heut, wie das Kind versank und den lieben Gott fühlte, wie er alles thut und giebt, viel mehr als Wind und Blätter, und man sich nicht zu fürchten braucht. Gott als den Allmächtigen, der alles kann, als den Gütigen, der alles giebt, als den Heiligen, der das Böse nicht will: wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen. Es waren Vorstellungen mitgeteilt; eine Religion, die in andern war, — eine objektive Religion, — war dem Kinde gelehrt worden; aber das tief aufgeregte Gefühl, das als Unlust begann und in Lust verkehrt wurde, machte, daß sie dem Kinde zur subjektiven, zu seiner Religion wurde. — Es war natürlich eine Erinnerung aus meiner eigenen Kindheit, die ich hier berichtet habe.

Auch bei diesem Beispiel liegt es nahe, darauf hinzuweisen, daß ja gerade hier die unbezogene oder dunkle Religion, das Abhängigkeitsgefühl an sich schon da war, also nicht gelehrt zu werden brauchte. Aber eben dies will meine These sagen: das ist in diesem Sinne bei jedem Menschen der Fall, und nur in diesem

Sinne braucht Religion gelehrt zu werden. Das Abhängigkeitsgefühl an sich erzeugt das Leben unvermeidlich, und das Ziel der Belehrung kann nur sein, daß es geregelt werde, daß also die mitgeteilte objektive Religion durch die zweckmäßige Art, in der die Mitteilung erfolgt, von dem bereits vorhandenen, augenblicklich rege gewordenen Gefühl ergriffen und so zur subjektiven gemacht werde. In jenem Augenblick geschah das durch die umgebenden Zustände, die das Gefühl mächtig erregten und so der Belehrung die Brücke schlugen von der objektiven zur subjektiven Religion. Der Augenblick war unendlich wichtig; und die geregelte Belehrung wird nun die Aufgabe haben, solche Augenblicke zu benutzen oder aber in ihrem Dienste zu schaffen. Letzteres kann wiederum geschehen mit Hilfe der Phantasie.

Wer das bezweifelt, hat keine Erfahrung darüber gemacht, welche Wirkung auf Kinder — auch auf solche, die im Schulraum versammelt sind — ausgeübt werden kann durch Märchenerzählen. Wie eine fieberhafte Angst erregt, wie die Gefühlsleiter vom Grausen bis zum Lachen der Glückseligkeit durchlaufen werden kann. Die Stimmung also, die in dem obigen Beispiel von so großer Wichtigkeit war, um die Vorstellung in das Gefühl zu ziehen, die muß der Religionslehrer schaffen durch Erzählung, packend, lebendig wie die Wirklichkeit. Erzählung — warum nicht auch von Märchen? Wenn auch durch die Lehre von den kulturhistorischen Stufen wunderlich begründet, so ist es doch pädagogisch sehr fein empfunden, wenn eine gewisse Richtung der Herbart'schen Schule für das erste Kindesalter das Märchen als religiösen Unterrichtsstoff fordert. Märchen wie das vom Marienkind, von den Sternthalern, von dem Fischer und seiner Frau, — ich greife auf gut Glück ein paar Grimm'sche heraus — sind durch und durch religiös. Aber es kommt auf den Namen Märchen nicht an. Die Geschichte von der wunderbaren Mauer macht auf ein Kindergemüt, wenn sie gut erzählt wird, ebenso tiefen Eindruck[1]).

---

1) Herzog, Pfarrer in Tuttlingen, fordert kürzlich mit vollem Recht (Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 1901, Heft 1) dazu auf, eine Sammlung religiös wirkender Erzählungen zusammenzustellen, die uns Modernen das böte,

Und die Sündflut, — wenn die Schleusen des Himmels geöffnet werden und die Brunnen der Tiefe sich aufthun und es regnet vierzig Tage und vierzig Nächte, — sollte wirklich diese Erzählung viel weniger Wirkung thun, als ein Erlebnis, wie das vorhin beschriebene? Und wenn nun gar die äußere Natur zu Hilfe kommt; wenn auch während der Schulzeit einmal die Wolken heraufziehen und der Regen prasselt an die Scheiben und der Sturm drückt gegen das Glas und es wird drinnen so dunkel, daß das Lesen nicht weiter geht, und der Lehrer, der das Herz da hat, wo es hingehört, bringt, unbekümmert um Lehrplan und Lektionsplan, eine Geschichte herzu, wie die eben erwähnten, und seine Worte geben den rechten Text zu der Melodie draußen, was ist denn nun viel anders, als es dort war? Es läßt sich ganz unzweifelhaft Religion lehren, aber man muß gefühlserregende Erlebnisse benutzen oder durch die Phantasie erzeugen.

Dabei befürchte ich nicht, daß jemand unternimmt, als pädagogischer Wagner einen Homunculus zu machen. Die religiöse Lebenskraft war gegeben, und ebenso muß das Leben hinzukommen, um zu entwickeln, was gepflanzt ist. Sonnenschein, Regen und Sturm kommt von oben. Aber es müssen doch apperzipierende Vorstellungen vorhanden sein, damit die Erlebnisse in religiösem Sinne verwertet werden; es muß — denn auch das giebt es — apperzipierendes Gefühl da sein, damit die neuen Ereignisse reines Abhängigkeitsgefühl zurücklassen. Wenn jene Vorfälle eintreten, die dem irrigen Freiheitsgedanken die Thatsache der Abhängigkeit wieder klar entgegenhalten und deshalb so oft religiöse Nachwirkungen hervorrufen, schwere Krankheit, Verlust eines geliebten Menschenlebens, rechtzeitiges Fehlschlagen einer sicheren Hoffnung, glückliches Entrinnen aus einer großen Gefahr: es sind auch hier die Wirkungen nicht bei allen Menschen die gleichen. Das Gefühl der Abhängigkeit ist mächtig erregt; aber nur wo es auch früher schon erregt war, wird die gleiche Stimmung die mit den früheren Erregungen verknüpfte Vorstellung von Gott als der Quelle jeder Abhängigkeit hervorrufen und nunmehr tiefer, ernster, inniger

---

was Caspari in seinem „Geistliches und Weltliches“ einer früheren Generation gegeben hat.

zum Eigentum machen. Eine Religion, die außer dem rein formalen Abhängigkeitsgefühl auch noch die positive Beziehung auf eine absolute Quelle dieser Abhängigkeit in sich schließt, wird in der großen Menge der Menschheit durch Erlebnisse nur vertieft, nicht geschaffen. Für das Schaffen gelten die Anfangsworte der Erklärung Luthers zum dritten Artikel und das Wort des Paulus: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς.

Wenn aber die Phantasie bei Erzielung von Frömmigkeit durch das Wort eine so große Rolle spielt, so muß darauf grundsätzlich und allgemein Bedacht genommen werden, nicht erst im Religionsunterricht selbst. Jesus hat die Frage von der Lehrbarkeit der Religion auch erwogen, hat auch eine Verzagtheit über Mißerfolge vorausgesehen und ihr gegenüber den rechten Weg gewiesen durch seine Parabel vom viererlei Acker, die recht eigentlich von unserm Thema handelt. Da wird denn gesagt, daß es in der That viel Mißerfolge geben wird, daß man aber drum nicht an der Lehrbarkeit verzweifeln soll; denn nicht durch die Unkraft des Samens, sondern durch die des Bodens ist der Mißerfolg bedingt. Zu den drei Beispielen, die dort gegeben sind, ließen sich gar viel andere fügen. Ich will hier nur auf das eine hinweisen, daß die Kraft der Phantasie oder aber die des Gefühls in der befruchteten Seele matt sei. Der Unterschied zwischen Verstandes- und Gemütsmenschen ist trivial geworden und beruht sicher auf richtiger psychologischer Beobachtung. Ein Ueberwiegen der einen Kraft über die andere ist häufig, ja wohl die Regel, und bei Erwähnung des religiösen Genies oben schon in Betracht gezogen. Wo nun die Vorstellungskraft überwiegt, kann die Religion als Gefühl eine herrschende Stellung im Geistesleben nicht einnehmen, höchstens als Unterton religiöser Philosophie. Sie kann dann auch durch Ueberwiegen anderer Vorstellungen, an denen andere Gefühle haften, verlernt werden; aber Verlernbarkeit, wie voraussetzlich bemerkt wurde, ist nur ein Beweis mehr für Lehrbarkeit. Trotzdem hat diese hier ihre Grenze. Wo die Grundkräfte nicht vorhanden sind, sind sie durch keine menschliche Kunst hervorzurufen. Hier tritt Schopenhauers Gedanke ein, daß jeder Mensch eine Idee für sich sei. Ist die Gefühlskraft selber

nur matt, so wird jede ihrer Aeußerungen, auch die religiöse, nur matt sein. Immerhin ist stets nur von relativem, nie von absolutem Fehlen die Rede. Kein Mensch ist ohne Vorstellungen und kaum eine Vorstellung ohne nahen oder entfernten Gefühlsinhalt, keine Gefühlsregung ohne Willensregung, die auf Festhalten oder Abwehren der Gefühlsregung hinausgeht. Und auch das ist in Betracht zu ziehen, daß vermeintliche Gefühlskälte nur auf mangelnder Gefühlsübung beruht und durch planmäßige Wiederholung gewisser Gefühlsregungen eine steigende Leichtigkeit der Gefühlsregung erzielt werden kann, die dann als Steigerung der Gefühlswärme erscheint. Ganz besonders aber ist dies der Fall bezüglich der Phantasie; hier ist möglich und nötig, daß der Boden zubereitet werde, um als gutes Land den Samen zu empfangen. Daß die Phantasie gesteigert werden kann durch Uebung, erfahren Eltern und Erzieher in der Regel nur durch trübe Wahrnehmungen, als Unsittlichkeit, Schreckhaftigkeit und dgl.; daß aber auch ihre Steigerungsfähigkeit von hoher positiver Bedeutung ist, wird so selten bedacht; und es sollte besonders geschehen in einer Zeit, wo das dem Gefühl ferner stehende Vorstellungsleben so sehr kultiviert wird, daß ein nüchterner Verstandesgeist das Gefühlsleben vielfach zurückdrängt und die Gespanntheit auf sinnliche Wahrnehmungen den Blick für entferntere Wirklichkeiten oft verdunkelt. Planmäßiges Steigern der Einbildungskraft gehört hier zu den vorbereitenden Zielen, wenn man einer innerlich ergriffenen Religion als Hauptziel zustrebt. Die Klarheit des Vorstellungslebens soll sie nicht beeinträchtigen, und dafür wird genug gesorgt werden können; aber andererseits soll nicht vergessen werden, daß die Einbildungskraft eben auch ein Teil seiner Kraft ist, und daß man den Menschen beraubt, wo man ihm ein Glied durch Ueberwuchern des andern verkümmert. Ebenso wichtig fast, wie bei dem Schüler, ist freilich die Entwicklung dieser Kraft bei dem Lehrer. Ich will von den höheren Lehrern hier absehen, weil die eigentliche Ausbildung der ihnen nötigen formalen Kräfte trotz Einrichtung der pädagogischen Seminare noch nicht lange genug Gegenstand eindringenden Nachdenkens gewesen ist. Aber auf den Lehrerseminaren, wo die Pädagogik als Kunstlehre so gründlich schon durch-

gearbeitet ist, dürfte auf die Ausbildung der Phantasie als selbständiges und wichtiges Ziel noch lange nicht genug der Finger gelegt sein.

Und hier komme ich nun auf die andere, mehr mittelbare Seite von der Lehrbarkeit der Religion. Sie ist durch Vorstellungen mitteilbar nicht nur durch das Wesen des Vorstellungsstoffs und der sie aneignenden Kräfte, sondern auch durch die Wirksamkeit der Begleitumstände, unter denen ein Außeruns in uns hineintritt. Eine größere Erregbarkeit des Gefühls bei Mitteilung von Vorstellungen, die dann den mit Gefühl aufzunehmenden Vorstellungen selber zugute kommt, läßt sich erreichen durch entsprechende Gestaltung der Begleitumstände. Sagte ich zugute kommen, so ist gemeint, daß diese Umstände Lustgefühl erwecken und die Vorstellungen den gleichen Zweck haben; erregten die Begleitumstände Unlust, so würden sie in demselben Maße schädlich wirken. Hierher gehören die Einwirkungen von Ort, Zeit und lehrender Person, — Momente, über die schon von Saltzmann, dem alten wackeren Philanthropisten [1]), vortreffliche Worte gesagt sind. Ein Seminarzögling von mittlerer Begabung erzählte mir dieser Tage, wie deutlich er sich seines ersten Kirchenbesuchs erinnere und der Wirkung, die er davon empfangen. Es war in Berlin gewesen, in der Nikolaikirche. Es müssen dort am Altar irgendwo zwei Engel angebracht sein. Die Feierlichkeit des Orts hatte derart auf den Knaben gewirkt, die religiöse Vorstellungswelt, die ihm bereits gegeben, war mit solchem tiefen Gefühl der Lust ihm lebendig geworden, daß er bei einem liturgischen Gesang deutlich wahrgenommen hatte, wie die Engel am Altar sich bewegten. Er hatte später ruhig hingenommen, daß man ihm das ausredete, hatte aber im Stillen geglaubt, es besser zu wissen. Man mag dagegen sagen, was man will, es ist unbezahlbar und durch nichts zu ersetzen, wenn ein Knabe einmal so etwas erlebt hat. Und die Wirkung war, wenigstens hat der Betreffende jetzt die Empfindung, wesentlich hervorgerufen durch den Ort. Nicht jeder Ort, wo von Religion die Rede sein soll, kann eine Nikolaikirche

1) In der Schrift „Ueber die wirksamsten Mittel, den Kindern Religion beizubringen“, von 1780.

sein. Aber der Ort darf nicht geradezu Unlust hervorrufen, und je mehr Lust er bewirkt — es braucht nicht Feierlichkeit zu sein —, desto besser. Wenn ich Landpastor wäre, ich würde meinen Lehrer bitten, daß er, wenn es sonst angeht, im Sommer wenigstens mit den Kleinen den Religionsunterricht im Freien abhielte, in der Gartenlaube oder auf dem Kirchhof gegenüber. Freilich muß auch das Uebrige darnach sein. Die Zeit! Wer will denn eine ganze Stunde hintereinander religiöse Lust wachhalten? Und die Art! Nur mit kleinen Kindern kein Theoretisieren, kein Käuen und Wiederkäuen. Die theoretisierenden Gespräche in Campes Robinson haben wir Kinder doch alle überschlagen, weil sie uns alle Lust wieder auszutreiben drohten, die das Gelesene uns bereitet. Eine kurze Frage, die auf das Gefühl der Kinder horcht, und sonst erzählen und wieder erzählen und ein Bild besehen. Und nicht diese Zerklärungen vor den Kleinen. Wenn auch einmal in einer Einzelheit ein Mißverständnis bleibt, das schadet ja nicht. Wir müssen nicht Mücken seihen und Kamele verschlucken. Und alle die sprachlichen Korrekturen. Das ist vortrefflich, in der Volksschule unentbehrlich, — nur im Religionsunterricht ist es Sünde. Man denke Jesus, wie er fragt: „Glaubst du das?" und die Antwort erhält! „Ich glaube, Herr!" und zurückgiebt: „Du mußt aber das G schärfer aussprechen." Man braucht das nur zu sagen, um zu sehen, daß das Sünde ist. Und so kraß das Beispiel ist, es entspricht Erlebnissen, die man im Religionsunterricht der Volksschulen infolge falscher Anwendung richtiger Grundsätze täglich machen kann. Ob im Satz gesprochen oder nicht, ob mit mir oder mich, wir haben hier Religion. Ehrfurcht!

Das Wichtigste freilich, das ist der Lehrer selbst. Sein Blick, sein Wort, seine Sprache. Hier kommt in Betracht, was v. Soden das Beste der Religionsstunde genannt hat, das Hervorbrechen der Religion aus der Lebensquelle, aus dem Innern einer lebendigen Seele. Der Leib, der für Schopenhauer der Wille selbst ist: der Ausdruck, der Leib der Seele. Mehr noch das Wort, der Ton des Worts. Das Musikalische der Sprache. Es bleibt ja vorläufig ein Mysterium, wie das Gefühl oder der Wille so unmittelbar Gestalt gewinnen kann in den Tönen. Es ist im

Sprechen über religiöse Dinge vornehmlich das, was wir Wärme nennen, es ist Ergriffenheit, Ehrfurcht, auch wohl Erhobenheit durch das Erhabene. Alles gleichmäßig bedingt durch Tempo, durch Klangfarbe, durch Tonstärke. Alles wie in Wagnerscher Musik, so unmittelbarste Selbstverkörperung des Gefühls, schopenhauerisch des Willens, daß die kleinste selbst unbewußte Schauspielerei dem Zuhörer bewußt wird und der Rede die Seele nimmt. Wie thöricht und klein, zu denken, hier sei ein Studierter mehr als ein Unstudierter, ein Pastor mehr als ein Gymnasiallehrer, ein Gymnasiallehrer mehr als ein Volksschullehrer. Hier wie dort giebt es Stümper und hier wie dort ganze Menschen. — Wenn es nur aus der Seele dringt; und wenn nur eine Seele da ist. Freilich giebt es eine mittelbare Schulung für diesen Zweck. Es giebt doch ein Ringen mit dem eigenen Leib, eine Schwerfälligkeit, sich selbst Gestalt zu geben, und da läßt sich nachhelfen. Auf die Kunst der Sprache müßte mehr Gewicht gelegt und hierfür auch den Lehrerseminaren ganz eigene Zeit angewiesen werden. Was im Deutschunterricht bisher an Zeit darauf verwandt werden kann, reicht bei der Fülle der übrigen Stoffe kaum aus, der Sprache die notdürftigste Politur zu geben: von Kunst, die hier nur, wie in der Musik, durch eine Art Einzelunterricht sich erreichen läßt, kann gar keine Rede sein. Und doch wäre sie weit wichtiger, als manches Stoffliche, denn sie käme dem gesamten ethischen Unterricht — nicht dem religiösen allein — zugute. Man muß nur die widerwärtige Vorstellung beiseite lassen, als wenn an die geringste Theatralik gedacht wäre. Es handelt sich nur darum, das rauhe Organ soweit zu biegen und die gebundenen Sprachwerkzeuge so weit zu lösen, auch die sprachliche falsche Scham so weit zu überwinden, daß die wirklich vorhandene innere Empfindung ihren wahren Ausdruck fände. Der vortreffliche Emanuel Reicher hat in Berlin an seiner Hochschule für dramatische Kunst jetzt Kurse für Theologen und Lehrer eingerichtet. Hierher sollten die Seminarlehrer, die zu ihrer Fortbildung in Berlin weilen, von Staats wegen geschickt werden, um selbst zu lernen, was sie können müssen, um es an ihre Zöglinge weiterzugeben. Wenn der Religionsunterricht nicht das religiöse

Gefühl durch unaufhörliche Erweckung von Unlust totgeschlagen hat, so daß die Sache fehlt, so würde die Fähigkeit, ihr eine wirksame Form, einen zu Herzen sprechenden Ausdruck zu geben, gewiß sich ausbilden lassen. Skeptiker aber, die — mit Recht — dem Dorflehrer des Durchschnitts doch immer nur wenige Register zutrauen, mögen bedenken, daß die Wirksamkeit der Kunstmittel — Kunst als erhöhte Natur genommen — bei dem verschiedenen Publikum verschieden ist. Wenn Bonus den brennenden Wunsch fühlt, daß kein Elementarlehrer mehr Religion lehren möge, so ist es eben Bonus, der das empfindet. Gewiß: einer so sensibeln Natur, wie dem Verfasser von „Zwischen den Zeilen" mögen in einer Schulstube Töne unerträglich sein, die auf ein Dorfkind tiefen Eindruck machen. Umgekehrt aber kann der gleichmäßig gedämpfte Vortrag eines innerlich gerichteten Kanzelredners, bei dem ein goethereifer Mensch die feinsten Fibern vibrieren fühlt, an einer anders zusammengesetzten Zuhörerschaft eindruckslos und ermüdend vorübergehen. Ein Publikum, das von Stücken der Hasenhaide sich erschüttern läßt, — und wie! — hat nichts von Ibsen und der Kunst des Deutschen Theaters. — Innere Wahrheit, entschiedenes Gefühl und die Fähigkeit, es so nach außen zu setzen, wie es im Innern ist: dann sind Ecken und Kanten, Unbeholfenheiten und Härten, die uns sehr unreif anmuten, für die Kinder, auf die der Mann zu wirken hat, kein Hindernis, religiöses Gefühl in ihnen zu erwecken.

Ich schweige von der Wirkung, die der Charakter des Lehrers ausübt. Zum Lustgefühl der Abhängigkeit, zur religiösen Ehrfurcht zu begeistern wird natürlich auch der wirksamste Stoff kaum vermögen, wenn die Schüler den Lehrer hassen oder seine Gegenwart mit Unlust empfinden. Zuneigung, Vertrauen, Ehrfurcht sind bei persönlicher Vermittlung religiöser Vorstellungen die wirksamsten Brücken von der Vorstellung zum Gefühl. Glaube an den Mittler ist Voraussetzung zum Glauben an seinen Gott. Ich darf hiervon nicht näher sprechen, weil hier das eigentliche Lehren der Religion aufhört und mehr die Erziehung zur Religion anfängt; denn Erziehung unterscheidet sich vom Unterricht dadurch, daß sie nicht ist die Einwirkung der vorstellenden Seele auf

die vorstellende, sondern der wollenden auf den Willen [1]).

Wohl aber ist noch hervorzuheben, daß man auf jene unmittelbar auf das Gefühl wirkenden Faktoren, Ort, Zeit und Person des Unterrichts, um so mehr verzichten kann, je weiter die Seele in ihrer Entwicklung fortschreitet. Die Lehrbarkeit der Religion wächst mit der seelischen Reife. Denn der Gefühlsgehalt der Vorstellungen selbst, ihre durch Zusammenhang mit den Lebensinteressen auf das Gefühl wirkende Macht bringt sich um so selbständiger zur Geltung, je mehr Beweglichkeit in das Seelenleben gekommen ist, und je öfter religiöse Vorstellungen, durch die Phantasie übertragen und durch die Begleitumstände verstärkt, die Veranlassung gegeben haben, daß religiöse Gefühle sich regten. Es kommt endlich die Zeit, wo der Geist mit völliger Selbständigkeit die Gefühlserschütterungen aus den klar aufgenommenen Vorstellungen herauszieht, wo er durch ein völlig nüchtern geschriebenes Buch, wenn es Vorstellungen von höchstem Lebensinteresse zur Ueberzeugung bringt, ebenso tief religiös erschüttert, ja in seinem Lebensboden umgewurzelt werden kann, wie durch einen persönlich bewegten Vortrag eines impulsiven Menschen. Diese geistige Verfassung bahnt sich rascher an, als man denkt, und man soll die Folgerungen aus dieser Thatsache ja mit Sorgfalt ziehen. Denn je mehr dieser Zustand fortschreitet, desto mehr kommt es gerade auf Klarheit der Vorstellungen an und auf innere Wahrheit, d. h. auf Widerspruchslosigkeit des gesamten Vorstellungsvorrates der Seele. Tauchen da mächtige Widersprüche in den Vorstellungen auf, so ist es leicht möglich, daß die eine Gruppe die andere verdunkelt und so auch die an ihr haftenden Gefühle mitverdrängt. Daher die Unfrömmigkeit aus Denkkonflikten. Andererseits kann Unklarheit in den vermittelten Vorstellungen Ursache sein, daß religiöse Gefühle überhaupt nicht angeeignet werden, die doch von großer Wichtigkeit sind. So läßt sich z. B. über die Gebetserhörung in christlichem Sinne folgender Gedankengang aufstellen. Des Menschen Blick ist kurz; er weiß nicht, was ihm gut ist, und erbittet oft Dinge, deren Erfüllung

1) Wiewohl Herbart mit Recht behauptet, daß beides stets miteinander zusammenhängt.

ihm unheilvoll sein würde. Gott allein weiß das Gute und will das Gute; darum müssen wir die Zukunft ihm anheimstellen und auch nicht einmal den Wunsch hegen, ihm in den Arm zu fallen. Trotzdem sollen wir, wenn wir Wünsche hegen, sie im Gebet vor Gott bringen; denn dadurch erinnern wir uns daran, daß ihre Erfüllung nicht von uns abhängt oder von einigen naheliegenden freundlichen oder feindlichen Ursachen, sondern von Gott allein. Diese Erinnerung aber ist vom größten Segen; denn sie hilft uns, die eintretende Erfüllung ohne Uebermut zu empfangen, die ausbleibende ohne Verzweiflung zu ertragen: sie macht unsere Seele stille zu Gott, der uns hilft. So wird ein Gebet, wenn es mit Vertrauen und Ergebung, also im Sinne und Geist, „im Namen" Jesu gesprochen ist, immer erhört; denn jedes Gebet beabsichtigt eine Erhöhung oder Erhaltung unserer Glückseligkeit; und diese tritt, wenn auch unter verschiedenen Formen, durch ein inbrünstiges und wahrhaft frommes Gebet mit Gewißheit ein. — Dies ist eine Kette von Vorstellungen, die in sich abgeschlossen ist, keinen Widerspruch birgt und darum beweiskräftig ist, wenn die ersten Prämissen von der Beschränktheit des Menschen und der Unbeschränktheit Gottes zugegeben sind. Es ist zugleich eine zusammengesetzte Wahrheit vom allerhöchsten Lebensinteresse; denn wie viel Irrungen, Enttäuschungen und Haltlosigkeiten sind schon aus falschen und kurzsichtigen Begriffen von Gebetserhörung hervorgegangen, und wie sehr kann andererseits, wo die Voraussetzungen über die Erhörung die richtigen sind, durch rechtes Gebet die Lebenskraft gesteigert werden. Wo die Grundlagen des religiösen Gefühls in früheren Lebensstadien gegeben sind, wird der Gefühlsinhalt, der gerade an dieser Vorstellungsgruppe haftet, von selber sich geltend machen, wofern nur die Vorstellungsgruppe selber zur völligen Klarheit, zur deutlichen Einsicht, zur festen Ueberzeugung gebracht ist. Es wird also allein darauf ankommen, diese wirklich zu erzielen; und diejenigen Wege sind nun die besten, die am klarsten zur Einsicht, zur Ueberzeugung verhelfen. Hier tritt — und dergleichen Fälle giebts im Religionsunterricht tausend — die Methode in ihr Recht, und mancher Geistliche würde weniger Enttäuschungen erleben, wenn er sie, die leicht ge-

schmähte, besser beherrschte. Man überschätze nicht die Wirkungen gefühlvollen Vortrags; er rauscht sehr leicht sehr bald über träumende Häupter dahin. Die fragende Lehrform, die von der unablässigen Aufmerksamkeit des Schülers ebenso wie von dem Grade des gewonnenen Verständnisses ein sicheres Bild erzielt, und hierbei wieder die entwickelnde Frage, die in gemeinsamer Arbeit des Lehrers und Schülers die Prämissen herbeischafft, um dann die Schlüsse von dem Schüler selbst ziehen zu lassen, ist das einzige Mittel, Erkenntnisse und Ueberzeugungen mit wirklicher Sicherheit zu übermitteln. Leben, Gefühl, Frische, Wärme, Schwung und Drang kann bei dieser Unterrichtsform genau so mächtig sich entfalten, wie bei jeder andern. Wem die Methode, d. h. doch einfach die Kunst des Unterrichtens, Natur geworden ist, dem wird sie die schwellenden Adern des Gefühls nicht im mindesten unterbinden. Wer hingegen nur seinen Gefühlsdrang in zusammenhängenden Reden ergießt, ohne in die Vorstellungswelt der Schüler auf psychologisch geordnetem Wege klar und fest hineinzubauen mit beständiger Selbstkontrolle seiner Erfolge, der kommt im besten Falle bald dahin, mit seinem Vortrage vor den Schülern eine Art geistliches Konzert zu geben. Es schwanken gefühlswarme Töne vorüber, es entsprechen dem Gefühlswellen in der Seele sprachmusikalischer Schüler, es bleibt auch vielleicht hier und dort eine Vorstellung mit Gefühlsinhalt haften; aber weil sie nicht mit dem übrigen Vorstellungsvorrat fest verknüpft ist, wird sie leicht verdunkelt und mitsamt dem an ihr haftenden Gefühl durch entgegengesetzte Vorstellungsmassen, die durch Leben oder Lehre in die Seele hineintreten und einen entgegengesetzten Gefühlsinhalt haben, leicht für immer beseitigt. — Zur Lehrbarkeit der Religion gehört also, trotz ihres überwiegenden Gefühlscharakters, vor allem auch methodische Sicherheit des Lehrers, d. h. die echte Kunst, Vorstellungen in gesicherter Weise zu übermitteln. Das ist erst dann nicht mehr der Fall, wenn der Schüler zur Fähigkeit der Selbstbelehrung herangereift ist.

Fassen wir nun die gewonnenen Ergebnisse zusammen. Religion ist zwar Gefühl, aber niemals ganz ohne Vorstellungsgehalt. Da das Gefühl der Abhängigkeit, also Religion, im Men-

schen durch das Leben sofort von selbst erzeugt wird, so kann Lehrbarkeit der Religion gefordert werden nur im Sinne von Vertiefung des Gefühls, Reinigung des Vorstellungsgehalts und Normierung des Gefühls als Lustgefühl. An dem Vorstellungsgehalt haftet ihre Lehrbarkeit, da Vorstellungen und Gefühle etwas Zusammenhängendes sind; die Lehrbarkeit wird vermehrt durch Kräftigung und Benutzung der Phantasie als der Brücke zwischen Vorstellung und Gefühl; sie wird erleichtert durch die begleitenden Nebenumstände, die geeignet sein müssen, Lustgefühl hervorzurufen; sie wird vollkommen, je mehr in dem aufnehmenden Menschen die Leichtigkeit, Vorstellungen aufzunehmen, und die Leichtigkeit, Vorstellungen in das Gefühl hinabzuziehen, vollkommen geworden ist.

Die Geschichte würde zu diesen Ergebnissen eine überreiche Bestätigung liefern, wenn man sie daraufhin durchsuchte. Jesus hat zweifellos Religion gelehrt und lehren wollen; denn er wollte die religiösen Gefühle reinigen und die Vorstellungen nicht nur dem Verstande einprägen, sondern dem Gefühl verschmelzen. Er wollte die objektive Religion, die in ihm selbst Gestalt gewonnen hatte, andern geben und zu ihrer subjektiven machen. Und die Gewalt seiner Lehre lag an dem vollkommenen Zusammentreffen aller nötigen Faktoren. An der einfachen Klarheit der Begriffe; an der Benutzung der Phantasie durch Bilder und Erzählungen; an den Begleitumständen, vor allem der zwingenden, unendliche Lust, Ehrfurcht, Liebe erweckenden Macht seiner Persönlichkeit. Andere lehrten mit andern Mitteln. Ein Paulus, ein Johannes, ein Origines, ein Luther, ein Spener, ein Pestalozzi. Ja wenn der letztere auf der Ehrfurcht gegen Eltern und Erzieher seinen Religionsunterricht aufbauen, dann aber einfache, klare und wahre Vorstellungen übermitteln will, so ist kein Zweifel, daß er die Absicht hat, Objektives zu lehren, aber es zu Subjektivem zu machen. Das werden wir immer nur können, aber das ist auch das Einzige, was wir brauchen. Mit geringen Ergebnissen müssen wir uns zufrieden geben und vor allem nicht dem Irrtum verfallen, als könnten wir unsere Ergebnisse mit dem Finger verfolgen. Wer Religion lehrt, muß mehr als jeder andere Lehrer sich bewußt halten, daß er nur ein Faktor unter vielen ist, die mit den

Vorstellungen zugleich das Gefühls- und Willensleben seines Schülers befruchten. Dem Christen, der das Gleichnis hat von dem Sauerteig, dem viererlei Acker und der wachsenden Saat, kann es nicht schwer werden, das zu bedenken. Den einfachsten Ausdruck findet das Problem noch immer I. Kor. 3, 6: ‚ἐγὼ ἐφύτευσα, Ἀπολλῶς ἐπότισεν, ἀλλὰ ὁ θεὸς ηὔξανεν.‘

Hamanns Christentum und Theologie.

Eine Studie zur neueren Kirchengeschichte.

Von

Lic. theol. **Horst Stephan,**
Oberlehrer am Königin Carola-Gymnasium in Leipzig.

Einleitung.

Betrachtet man das Bild, das zumeist von der Entwicklung der evangelischen Theologie um die Wende des 18. Jahrhunderts gezeichnet wird, so fällt der Blick ganz unvermittelt auf die Gestalt des großen Schleiermacher. Vorher die Scylla eines engherzigen Pietismus und die Charybdis eines öden Rationalismus — beide dahin welkend aus Mangel an zukunftskräftigen Keimen. Männer wie Lavater zeigen weit eher, wie traurig das übrige Bild ist, als daß sie eine bessere Zukunft verbürgen könnten. Auch die eigenartige Theologie der Herrnhuter Brüdergemeinde genügt nicht, um einen Schleiermacher verständlich zu machen. Nur die Geschichte der Philosophie hat bisher mit Ernst versucht, eine Stelle für ihn in der wirklichen Entwicklung zu finden. Aber mag sie ihn näher an Kant oder näher an Spinoza stellen oder ihm einen durchaus selbständigen Rang verleihen, nimmermehr erklärt sie die Eigentümlichkeit seiner Theologie. Ohne den starken Einfluß zu verkennen, den seine philosophische Gesamtanschauung auf seine Theologie ausüben mußte, sind doch alle neueren Arbeiten darüber einig, daß sich in ihr eine echt protestantisch-

evangelische, eine eigenwüchsige Gestalt des Christentums aus den innersten Tiefen des religiösen Gemütes emporringt. Gerade dieser Fortschritt aber steht noch unvermittelt da — Schleiermacher erscheint als deus ex machina, der die arme Theologie aus dem Zusammenbruch des Pietismus und des Rationalismus retten mußte. Nun kann gewiß ein Mann von genialer Schöpferkraft auf diesem wie auf jedem Gebiete einen neuen Abschnitt der Geschichte heraufführen. Allein einerseits bedarf auch er eines vorbereiteten Bodens; und anderseits bestand die Größe Schleiermachers nicht so sehr in genialer Schöpferkraft als in einer feinen, überall das Echte sammelnden und zu einem neuen Ganzen verarbeitenden Tiefe der Empfindung. Hat man sogar für Luthers religiöse That allmählich eine Fülle geschichtlicher Vorbereitungen zu finden vermocht, so wird Schleiermachers Theologie erst recht aus ihrer einsamen Stellung befreit werden müssen.

Der Grund der Vereinsamung dürfte in einer falschen Betrachtungsweise liegen. Man hat die Entwicklung der Theologie für sich genommen und in ihrem Gange selbst die Kraft des Fortschritts gesucht. In der zünftigen Theologie aber fehlt thatsächlich ein Mann, der sich schlechtweg als Vorläufer Schleiermachers bezeichnen ließe. Es gilt, tiefer zu graben und die Quellen aufzudecken, aus denen auch die theologische Theorie bei jedem einzelnen Vertreter ihre Nahrung saugt. Es gilt, das religiöse Bewußtsein der Zeit und ihrer Hauptgestalten zu untersuchen. Denn auch darin vollziehen sich innerhalb des evangelischen Christentums Verschiedenheiten und Fortschritte. Vielleicht erklärt sich die neue Stufe der Theologie, die man mit Recht von Schleiermacher herzuleiten pflegt, aus dem Zustand des religiösen Bewußtseins in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Will man erfahren, wie die Menschen jener Zeit religiös empfunden und gedacht haben, so öffnen sich dazu mannigfaltige Wege. Vor allem zwei versprechen einen umfassenden Ausblick. Man kann die wesentlichen Grundwahrheiten des Christentums herausgreifen und fragen: wie haben sich die typischen Vertreter des bewußten Christentums — Theologen und Laien — zu ihnen gestellt? Was ist ihnen das Religiöse, das praktisch Wertvolle

gewesen? Mit leichter Mühe erkennt man z. B., daß nicht erst für Schleiermacher die Erlösung in den Mittelpunkt getreten ist, sondern daß bereits vorher manche den eigentlich religiösen Gehalt des Christentums und deshalb das Rückgrat der Dogmatik darin gesucht haben. Noch mehr verspricht vielleicht der andere Weg. Man untersucht das gesamte religiöse Bewußtsein nicht nur der Durchschnittschristen, sondern besonders der einzelnen weiter führenden Männer in seinem geistigen Zusammenhang. Die Briefsammlungen und Memoiren jener Zeit haben gerade dafür hohen Wert. Worin nun das religiöse Leben eines Rationalisten und Pietisten bestand — soweit es überhaupt für Menschenaugen sichtbar wird —, das wissen wir leidlich. Aber obwohl ihr Christentum beiderseits höher steht als ihre Theologie, knüpft Schleiermachers Eigenart an die ihrige offenbar nicht an. Wir werden gut thun, jene Männer zu befragen, deren führende Kraft wir aus anderen Gebieten der Geistesgeschichte kennen. Da ergiebt sich denn eine ununterbrochene Kette. Aber in den meisten jener Geisteshelden sind die religiösen Saiten, wofern sie nicht wie bei Winckelmann fast gänzlich schweigen, so eng mit anderen verschlungen, daß wir nur verschwimmende Klänge vernehmen. Klarer werden die Töne bei vier großen Gestalten: bei Kant, Lessing, Hamann und Herder. Am meisten von ihnen sind bisher Kant und Lessing für die Geschichte der Theologie gewertet worden; aber gerade sie verbinden die religiösen Fragen immerhin eng mit philosophischen und moralischen. Des Generalsuperintendenten Herder Christentum und Theologie ist merkwürdigerweise trotz Werner und Haym weit weniger zur Beleuchtung der religiösen Lage herangezogen worden. Liegt in diesem Mangel eine dankbare Aufgabe für die neuere Kirchengeschichte, so kann ihre Lösung doch kaum den Ausgangspunkt für eine allgemeinere Betrachtung bilden. Denn Herder weist persönlich und sachlich zurück auf Hamann, den Magus im Norden.

Hamann ist bisher von der Kirchengeschichte arg vernachlässigt worden. Die zusammenfassenden oder entwickelnden Darstellungen wissen fast nichts von ihm zu berichten. Es wird in immer neuen Wendungen gesagt, daß er ein frommer Christ ge-

wesen sei und mit feurigem Schwerte das Christentum wider Aufklärung und Philosophie verfochten habe; er wird vielleicht mit Lavater zu den „Propheten der inneren Erfahrung“ und den „genialen Pietisten“, mit Jacobi zu den Glaubensphilosophen oder mit Herder zu denen gerechnet, die das Christentum aufs neue als ein Leben in Gott erfaßten; nur manche fügen die eine Ergänzung hinzu, daß er den Gott der Offenbarung predigte. Richtig ist das alles; aber es erschöpft die Bedeutung des merkwürdigen Mannes auch nicht entfernt. Ein Grund für die auffallende Vernachlässigung Hamanns liegt sicherlich darin, daß er, rein äußerlich betrachtet, eine sehr geringe Wirksamkeit entfaltet hat. Thatsächlich aber ist seine Einwirkung weit größer gewesen, als es zunächst scheint; der letzte Abschnitt dieses Aufsatzes wird darauf hinzuweisen haben. Außerdem wertet die Kirchengeschichte ihre Helden nicht nur nach diesem Maßstab, sondern auch nach der besonderen Gestalt, die das religiöse Zeitbewußtsein in ihnen gewinnt. Daß Hamann dann einen hervorragenden Platz beanspruchen darf, wird kein Kenner seines Geistes bezweifeln.

Geahnt haben viele Theologen die große Bedeutung des Mannes, wie die Menge der ihm geltenden Schriften beweist. Aber eine Vertiefung des allgemeinen Urteils haben selbst diese nicht zu bewirken vermocht. Man begreift es, wenn man sie liest. Denn abgesehen von einzelnen — z. B. dem vortrefflichen Artikel Arnolds in der Theologischen Realencyklopädie (3. Aufl. 7. B.) und mehreren Vorträgen — sind sie unerquicklich geschrieben. Gildemeister[1]) und Disselhoff[2]) ragen am weitesten hervor — jener durch die Zahl der Bände und große Gründlichkeit, dieser durch die Frische der Schreibart. Aber Gildemeister stößt durch Wiederholungen, Breite und peinliche Polemik ab, so notwendig und dankenswert auch seine Vorarbeiten sind; und Disselhoff kommt sachlich nicht über die Ergebnisse der anderen hinaus. Fast alle begehen denselben Fehler in der Zielsetzung und Methode ihrer Arbeit. Statt nach den innersten Trieben zu forschen, die

1) Hamanns, des Magus im Norden, Leben und Schriften. 6 Bde., Gotha 1857—73.

2) Wegweiser zu Hamann, dem Magus im Norden. Elberfeld 1871.

in Hamanns Leben und Schriften Ausdruck suchen, begnügt man sich mit äußerlicher Gruppierung seiner Worte und verhüllt die Goldkörner seiner Sprache durch wohlgemeinte aber bleierne Umschreibung. Ferner darf das Ziel einer geschichtlichen Untersuchung in erster Linie nur in dem besseren Verständnis des Mannes und seiner Zeit gefunden werden; allein die Propheten Hamanns sehen es in einer ganz anderen Richtung: sie wollen seine Worte als Waffen gegen das böse „Heidentum" nicht nur des 18. sondern auch des gegenwärtigen Jahrhunderts benutzen. Hier nur zwei Belege aus Disselhoff, dem geistvollsten von allen. Weil Hamann „bibelgläubig" und nie so kritisch war, von einer „strohernen Epistel" des neuen Testaments zu reden, wird er sogar einem Luther als orthodoxer Musterknabe vorgehalten (S. 29) — wie viel mehr unsrer schlimmen Zeit! „Die Leute, die jetzt das Christentum als Leben und nicht als Dogma erklären", sind nicht etwa Hamanns Geistesverwandte, wie man nach dem Zusammenhang denken sollte, sondern sie „wissen selbst am besten, daß ihr Geschrei und Geschreibsel noch kein Leben in Gott, keine Wahrheit in Christo Jesu ist!" (S. 283). Leider sind diese Beispiele typisch für den Ton der meisten Hamann-Schriften. Kein Wunder, daß die ernste Geschichtschreibung achtlos an ihnen vorübergeht.

Auf der andern Seite stehen die Litterarhistoriker. Sie müssen sich mit Hamann befassen, schon weil sie an Göthes und Herders Zeugnissen nicht vorüberkönnen. Was Haym in Herders Leben von ihm schreibt, gehört denn auch zum Besten, das bisher über ihn gesagt worden ist. Auch Minors Buch[1]) wird jeder Freund Hamanns mit wirklicher Freude lesen. Die meisten Litterarhistoriker aber können Hamann nicht verstehen, weil ihnen wenn nicht das religiöse so doch das theologische Sachverständnis fehlt. Selbst Haym und Minor werden ihm auf diesem Gebiete keineswegs gerecht. Vollends an die thörichten Urteile eines Hettner und Gervinus will ich nur erinnern[2]) und lieber an einem Vertreter

1) Hamann in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode. Frankfurt a. M. 1881.

2) Leider ist folgender Satz von Gervinus für die gesamte Haltung bezeichnend: „Der Königsberger Pietismus ... steckte auch ihn wie eine

der Gegenwart zeigen, wie jener entweder religiöse oder theologische Mangel von vornherein das Urteil trübt und sogar sachliche Fehler verursacht. In seinem sonst sehr lesenswerten Buche über das deutsche Lied erwähnt Uhl (Leipzig 1900) Herder, Hamanns Schüler und Freund. Er hat auch in Hamanns Schriften gelesen; aber welch schiefes Bild hat er gewonnen! Hamann ist für ihn „ein geschwätziger Poseur", der „nicht an übergroßer Bescheidenheit litt" und „mit bewußter Nachahmung Jakob Boehmeschen Tiefsinn und Unsinn produzierte" (S. 17 ff.). Wie gründlich nun Uhl die „Korrespondenz des sokratischen Packhofverwalters" gelesen hat, sieht man aus folgendem Beispiel deutlich. Er führt eine Briefstelle an, die Herder 1775 an Hamann über seine Erläuterungen zum neuen Testament geschrieben hat: „Ich habe ein Buch . . . mit Kleister und Schere fertig. Wollte Gott, daß es das letzte wäre, das ich schriebe" (V 128). Also der „Konsistorialrat in Bückeburg" macht aus Exzerptenheften fromme Bücher, er ist ein Plagiator! Hätte Uhl das grundlegende Werk von Haym genau gelesen, so hätte er gefunden, daß jene Stelle von der Umarbeitung der bereits fertigen Druckbogen handelt, also gerade die Rastlosigkeit Herders in der Ausprägung seiner Gedanken beweist (vgl. Haym I 630). Mit ähnlicher Voreingenommenheit hat Uhl offenbar Hamanns Charakterbild aus seinen Schriften erforscht. Leider ist seine Art wiederum typisch für das Verfahren, das viele Litterarhistoriker bei scharf ausgeprägten christlichen Gestalten belieben. Von ihnen kann deshalb die Kirchengeschichte kaum mehr Belehrung über Hamann empfangen als von den Parteigängern einer ungeschichtlichen Orthodoxie. Hier ein orthodoxer Musterknabe, dort ein geschwätziger Poseur voll mystischen Unsinns — wahrlich, es braucht viel guten Willen, um durch solch Gestrüpp von Meinungen hindurch bis zu dem Manne selbst zu kommen.

Die folgenden Zeilen wollen versuchen, das Verständnis Hamanns und seine Verwertung für die Kirchengeschichte wenigstens

Pest an" (Gesch. d. deutschen Dichtung 1853. IV, 440 ff.). Vgl. Hettner, Gesch. d. deutschen Litteratur d. 18. Jahrhunderts. III 3, 1. Abt. 307 ff. Auch Scherer urteilt nicht viel vorsichtiger.

etwas zu fördern. Sie überlassen es der Litteratur- und allgemeinen Geistesgeschichte, eine noch umfassendere Würdigung zu finden, und beschränken sich ihrerseits so eng als möglich auf die religiöse Seite seines inneren Lebens. Freilich darf Charakterbild und Schicksal des Mannes nicht völlig übergangen werden, weil und sofern es zu den Voraussetzungen für das Werden seines religiösen Bewußtseins gehört. Ein 1. Abschnitt wird eben diese Voraussetzungen behandeln, ein 2. das Christentum Hamanns selbst skizzieren und ein 3. die Ergebnisse feststellen, die man daraus für die religiöse Lage in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts gewinnt.

Die Zitate beziehen sich auf Band- und Seitenzahl der Rothschen Ausgabe, die bei vielen Vorzügen doch leider weder vollständig noch genau ist[1]; der Briefwechsel mit Jacobi, der in die Jahre 1784—88 fällt und im 5. Bande des Gildemeisterschen Werkes am besten zusammengestellt ist, wird mit Gild. und der Seitenzahl bezeichnet. Die besondere Orthographie und Interpunktion Hamanns ist nicht beibehalten.

1. Die Voraussetzungen des Hamannschen Christentums.

Für Hamanns Charakterbild sind wir in der glücklichen Lage, die Aeußerungen von urteilsfähigen persönlichen Freunden verwerten zu können. Ich füge die wichtigsten Stellen wörtlich ein. Denn für eine genauere Analyse ist in dieser Skizze kein Raum, und die beredten Worte der Liebe lassen sich durch nachzeichnende Schilderung niemals ersetzen. Außerdem dürfte ein Blick auf die Wertschätzung, die Hamann einst bei den Großen seiner Zeit genoß, am ehesten der üblichen Verkennung entgegenwirken. Nur Goethes Urteil übergehe ich, weil jeder es aus Dichtung und Wahrheit kennt. Die bedeutsamsten anderen sind so zusammengestellt, daß sie eine Art von Ueberblick gewähren.

„Siehe den hochstaunenden Satrapen. Die Welt ist seinem

1) 7 Bde. Berlin 1821—25. 8. B. in 2 Abt. von Wiener 1842 f.

Blicke Wunder und Zeichen voll Sinnes, voll Gottheit! . . . Rücke den Kopfbund, der itzt das Netz eines frisirten Kopfes zu seyn scheinet, zum Krankentuche der schmerzvollen, gedankenschwangern Stirn hinunter. Lege sodann auf die mittlere, itzt so helle, glatte, gespannte Fläche zwischen den Augenbraunen, die dem Urbilde, auch in Zeiten großer Mühe, nur selten ist, eine dunkle, elastische Wolke, einen Knoten voll Kampfes, und du hast, dünkt mich, eine kleine Schattengestalt seines Wesens.

Im Auge ist gediegener Lichtstrahl. Was es sieht, sieht's durch, ohne mühsame Meditation und Ideenreihung . . . . — Kann ein Blick mehr tiefer Seherblick seyn? Prophetenblick zur Zermalmung mit dem Blitze des Witzes! . . . . Wie kann ich aussprechen die Vielbedeutsamkeit dieses Mundes, der spricht, und innehält im Sprechen — spräche Areopagiten Urtheil — Weisheit, Licht und Dunkel — diese Mittellinie des Mundes! Noch hab' ich keinen Menschen gesehen mit diesem schweigenden und sprechenden, weisen und sanften, treffenden, spottenden und — edeln Munde! . . . .

Diesen Prophetenblick! dieses durchschauende, Ehrfurcht erregende Staunen! voll würksamer, treffender, gebährender Urkraft! dieses stille, kräftige Geben weniger, gewogener Goldworte — diese Verlegenheit — keine Scheidemünze für den Empfänger und Warter an der Hand zu haben — Hieroglyphensäule! Ein lebendiges: Quos ego — sed motos praestat componere fluctus."

So hat Herder 1776 in Lavaters Physiognomischen Fragmenten seinen väterlichen Freund und Lehrer beschrieben (vgl. VIII 1. Abt. S. 409 f. Suphans Herderausgabe Bd. 9, S. 471 f.). Daneben stellen wir die Worte eines anderen, weniger berühmten Freundes. Der Arzt Lindner sagt in seinem Buche „Neue Ansichten mehrerer metaphysischer, moralischer und religiöser Systeme und Lehren" (1817; S. 642—44. Vgl. Hamanns Schriften III, S. VI—X): „Feuer, Energie und ein unglaublich rascher Ueberblick bey seiner Lektüre belebte seinen Sinn und Geist in einem so hohen Grade, daß er schon in der ersten Periode der Genesung von einer erschöpfenden, fast tödtlichen Krankheit, eine sehr beträchtliche Menge von dicken Bänden aller Formate mit einer solchen Schnelligkeit

durchlief und excerpierte, daß ich glaubte, er könne unmöglich wissen, was er läse, und desto mehr erstaunte, als ich fand, daß ihm kein Jota von allem entwischt war, was zur vollständigsten Rubrik des Inhalts und zur Beurteilung seines Guten und Schlechten gehörte. Dabey ein unerschöpflicher, pikanter und wirklich attischer Witz, von einem Gedächtniß genährt, das diesem pfeilschnellen Witze von allen Ecken und Enden einer fast universellen Polyhistorie her Stoff lieferte, Aehnlichkeit, Allegorie und verborgenen Sinn in Worten und Sachen zu finden, die dem gewöhnlichen Leser von schlichtem Menschenverstande, buchstäblich genommen, nichts als alltägliche oder wohl gar verächtliche Waare waren. Daher verstand er sich in einigen seiner Schriften hinterher selbst nicht mehr. ... Die Geistesgaben dieses excentrischen Mannes ganz kennen zu lernen und zu würdigen, mußte man einen langen, vertrauten Umgang mit ihm gehabt und ihn selbst in dem geringfügigsten Detail des täglichen Lebens beobachtet haben; denn auch da trug fast alles den Stempel der Originalität ohne alle Affectation ..."

Der Kriegsrat Scheffner (Mein Leben, wie ich J. G. Scheffner es selbst beschrieben. Königsberg 1821. S. 206 ff.) urteilt über Hamann: „Ein Mann von eisenfestem Charakter, vom menschenfreundlichsten Herzen, und seiner unbeschränkten Phantasie wegen ein wirkliches wunderbares Gemisch von wahrer Kindlichkeit und den Heftigkeiten des leidenschaftlichsten Menschen". Nachdem der Philosoph F. H. Jacobi ihn 1787 persönlich kennen gelernt hatte, schrieb er an seinen Bruder außer den höchsten Lobsprüchen, die Herders Zeugnis bekräftigen: „Die verschiedensten, heterogensten Dinge, was nur in seiner Art schön, wahr und ganz ist, eigenes Leben hat, Fülle und Virtuosität verrät, genießt er mit gleichem Entzücken" (VIII 1. Abt. S. 404). Die geistvolle katholische Fürstin Gallitzin bemerkte eben damals in ihrem Tagebuch: „Seine Schwächen mögen immerhin Legion heißen, ich habe nie eine an ihm erblickt, ohne von neuer Ehrfurcht durchdrungen zu werden; denn nie bemäntelte oder milderte er sie, wenn er sich ihrer und der Zuschauer bewußt wurde" (Petri, Hamanns Schriften und Briefe im Zusammenhang seines Lebens erläutert und herausge-

geben. 4 Bd. 1872—74. IV S. 542—48). Hamanns eigne Tochter Elisabeth Regina endlich nennt 1811 in ihren Aufzeichnungen „Etwas über mich" als seine Haupteigenschaften: Strenge, Rechtlichkeit, Wahrheitsliebe, Uneigennützigkeit, Bescheidenheit und besonders Gottesfurcht.

Der Reigen dieser persönlichen Zeugnisse ließe sich beliebig vergrößern. Worte von Kant und Matthias Claudius, von Reichardt, von Lavater und Jean Paul würden in ähnlicher Weise Hamanns Ruhm verkünden und noch feinere Töne seines Geistes zeichnen. Allein die wichtigsten Züge sind in den genannten Stellen vereinigt. So mannigfaltig sie unter einander an Gesichtspunkten, Wert und Inhalt sind — das eine beweisen sie alle urkundlich, wie tief Hamanns Persönlichkeit auf die verschiedensten Menschen zu wirken vermochte. Worin lag der Zauber seines Wesens?

Hamann war eine starke, selbständige Persönlichkeit, und zwar in einem Grade, den jedes Zeitalter nur in wenigen Menschen erreicht. Er war nach der Sprache seiner Zeit ein originales Genie. Original schon äußerlich in seiner Erscheinung wie in seiner Lebensweise. Absonderlich aber ist auch seine innere Welt. Nur selten hören wir die schwache Melodie des Durchschnittsmenschen; jeder Ton schwillt an zu mächtigen Klängen. Wohl ist ihm das zarte Säuseln der rücksichtsvollsten Liebe nicht fremd, aber Herder hat doch Recht, wenn er ihn mit den alttestamentlichen Profeten vergleicht. Brausende Stürme, rollende Donner, zuckende Blitze — das ist die Art des Hamannschen Geistes. Ein Gewirr von Leidenschaften wogt ihm durch Herz und Sinn; es regt seine Phantasie zu den wunderbarsten Einfällen und Einbildungen an. Er bezwingt seine Leidenschaft; aber er tötet nicht ihre Kraft, sondern gießt sie hinein in alle Gefässe des geistigen Lebens. Sinne und Leidenschaften sind für ihn der natürliche Nährboden der geistigen Entwicklung. So wird er ein Held und Profet der starken Gefühle. Von ihnen läßt er sich im Leben und in der Ueberzeugung leiten. Gründe und Zwecke des Wollens, Kräfte des Handelns, Reize des Denkens quellen aus ihnen hervor — der Verstand spielt dabei nur eine dienende Rolle. Denn er kann nur abstrahieren, nicht schaffen und geben; statt

des Lebens kennt er nur tote Begriffe. Er spaltet und verbindet sie in launischem Spiel; er webt fadenscheinige Systeme daraus — Spinnengewebe, die jeder Lebenssturm zerreißt. Wenn er beweisen will, so täuscht er nur über die innersten Gründe, die den tieferen Quellen des geistigen Lebens entstammen. Je einheitlicher und widerspruchsloser seine Gebilde sind, desto weiter entfernt er sich von der mannigfaltigen Fülle des Daseins. Geheimnisse, ja Wirklichkeiten sind, mit dem Maße des Verstandes gemessen, alle Widersprüche des Lebens. Sie sprechen sich in Poesie, in Lyrik aus; sie finden in der Religion ihre Lösung.

Wohl besaß Hamann auch einen scharfen, durchdringenden Verstand. Was Lindner über seine Lektüre erzählt, erhält in seinen Briefen eine tausendfache Bestätigung. Es scheint uns unglaublich, was er alles in der kürzesten Frist so verarbeitete, daß sein Urteil den Kern der Sache traf. Jedoch der Hauptruhm dürfte auch hierbei dem Gefühlsleben zukommen. Eine unmittelbare Empfindung für alles Echte, Wahre und Große ist Hamanns wichtigste Helferin gewesen. Sie gab ihm rasch ein Urteil über Menschen, Dinge und Bücher; sie zeigte ihm die rechte Speise, an der sein Geist sich nähren konnte. Aber sein Gefühl besaß zugleich eine schaffende Kraft: aus den geringsten Merkmalen wob es zusammenhängende Bilder in seiner Seele und gab ihm so die Fähigkeit einer intuitiven Erkenntnis. Seine Briefe und Schriften bieten noch jetzt ein lebendiges Zeugnis für diese Eigenart seines geistigen Schaffens. Große, umfassende Gedankengänge fehlen fast gänzlich; wo er doch einen längeren verständlichen Zusammenhang bieten will, erreicht er selten die Höhe, auf die er sich sonst in kühnem Fluge schwingt. Nicht logische Folgerungen, sondern Einfälle, Lesefrüchte, tiefsinnige Anspielungen und Bilder spinnen den Faden weiter. Eine Kette von Edelsteinen, obschon oft ungeschliffenen, ist seine Rede; aber die Verbindung zu einem einheitlichen, künstlerischen Geschmeide mangelt fast stets. Zwar giebt es Hamann-Verehrer, die sogar darin einen Ruhmestitel erblicken. Thatsächlich aber ist Hamanns Schreibart die Ursache geworden, daß stets nur wenige ihn kannten und Zeit genug hatten, ihn zu studieren. Wer nicht wenigstens eine Spur von Geistesverwandt-

schaft mit ihm besitzt, der kann in seine Tiefen nicht dringen; schon Goethe schrieb (17. Sept. 1784) an Frau v. Stein, daß man ihn nicht mit dem Verstand verstehen könne. Es war nicht einmal Hamanns Streben, den Lesern immer deutlich zu werden. Wie später Friedrich Schlegel im Athenäum einen Lobgesang der Unverständlichkeit schrieb, so hat auch er es oft ausgesprochen, daß die Gedanken durch Deutlichkeit ein groß Teil ihrer Kühnheit und Wahrheit verlieren, und daß er solche Schriften nicht möge, in denen er keine Adlersblicke und keinen Sonnenflug vernehme. Lieber wollte er nur auf einzelne, auf auserwählte Geister wirken. Aber er hätte auch beim besten Willen nicht viel anders schreiben können. Bei wem sich jeder Satz aus dem Innersten losringt, der wird nicht zu den wasserklaren Schriftstellern zählen, der hat, wie Herder in jener Beschreibung sagt, keine gangbare Scheidemünze zur Hand. Dazu kam das Autodidaktentum Hamanns. Er hatte die Methode nur verachten, nicht ihren Segen spüren lernen. Je mächtiger das Genie und je neuer der Gedanke, desto stärker pflegt der Unwille gegen Form und Methode zu sein. Hamann unterlag völlig dieser Versuchung. Die Fülle der Kenntnisse, die er sich allenthalben zusammen las, verband sich mit der Mannigfaltigkeit und Kraft der Empfindung, um jede Form zu sprengen. Die seelischen Thatsachen, die er den Leserkreisen ins Angesicht warf, waren zu neu und zu schwer, um gleich in ihrem ersten Vertreter eine schöne Form zu gewinnen. Wie die Männer von Sturm und Drang, die älteren Romantiker und die besten Modernen, so mußte auch Hamann die Fülle und Macht der Empfindung mit einem Mangel an logischer und künstlerischer Gestaltungskraft erkaufen.

So weisen selbst die Mängel, die Hamann in seinem geistigen Wirken zeigt, auf den ursprünglichen Quell seines Wesens zurück, auf eine ungewöhnlich starke, scharf ausgeprägte Kraft der Empfindung. Wir würden ihre Spur in jedem Zuge seines Lebens und Charakters entdecken; allein es genüge, sie nach 2 Seiten zu verfolgen, die für seine Frömmigkeit besonders wichtig sind.

Sie führt auf der einen Seite zu einem schrankenlosen Be-

dürfnis nach Unabhängigkeit und Freiheit. Gegen den Willen des pietistischen, überall nur Sünde witternden Vaters zog er 1752 aus Königsberg in die Fremde. Wie dieser ihm darob Vorwürfe macht, verteidigt er sich mit den Worten: „Diese Freiheit zu denken und zu handeln muß uns wert sein; denn sie ist ein Geschenk des Höchsten und ein Vorrecht unsers Geschlechts und der Grund wahrer Tugend und Verdienste" (I 246 f.). Aehnlich schreibt er 3 Jahre später, am 4. Mai 1755 (I 263). Am schönsten aber lauten die Worte im Oktoberbrief desselben Jahres: „Ihre Bitte umzukehren soll vermutlich das Hilfsmittel sein, welches Sie mir für meine Krankheit vorschlagen. . . . . . Entschlagen Sie sich der Sorgen, die Ihrer und meiner Ruhe nachteilig sind; der Sorgen für ein Glück, das ich nicht dafür erkennen kann. Die Erde ist des Herrn; seine Gegenwart und die Vorstellung meiner Pflichten, denen ich lebe, möge mir allenthalben gleich nahe sein. Vergeben Sie mir, herzlich geliebteste Eltern, wenn Ihnen meine Denkungsart etwas zu hart und eigensinnig zu sein scheint. Ich erkenne die Zärtlichkeit, die der Grund Ihrer Vorstellungen und Wünsche ist. Wohlthaten, die unsere Leidenschaften andern aufdringen, wo wir nicht den Sinn des andern, sondern allein unsere Liebe zu Rat ziehen — kann man solche Wohlthaten nicht verbitten, ohne undankbar und ungehorsam zu sein? . . . . Ich habe noch Herz genug, mehr zu erfahren, mehr zu leiden, mehr zu übernehmen" (I 264. 266). Der Widerwille gegen Brotstudium und bestimmten Beruf hängt nicht nur mit dem Zug der Zeit, der die besonderen Pflichten eines bürgerlichen Berufes hinter den allgemein menschlichen zurücktreten ließ, sondern noch deutlicher mit diesem Freiheitsbedürfnis zusammen.

Wie hätte Hamann da auf geistigem Gebiete eine Fessel dulden dürfen! Er war ein abgesagter Feind der gängelnden Bevormundung, die er in der Zensur beobachtete; er mahnt 1763 sogar den Prediger Trescho zu einer Schrift wider die Zensur (III 188 f.). Aber er wahrt sich auch die innere Freiheit. Frei bleibt er von der tierischen Sklaverei der Begierden, frei von dem Zwang der Logik und der Systematik, der ein reiches Innenleben tötet, frei von der Macht der allgemeinen Vorurteile. Es

kümmert ihn nicht, wie die Welt seine Berufsstellung wertet; sogar ihr Urteil über seine Gewissensehe läßt ihn kalt. Vor der Meinung der Leser über seine Schriften beugt er sich so wenig wie vor dem Götzen der „Vernunft“. Fast ist er für seine Zeit der Geist, der stets verneint; und Männer wie Hettner kommen über dies Urteil nicht weit hinaus. Aber, genau betrachtet, stammt Hamanns Drang nach Unabhängigkeit nicht aus der Lust zur Verneinung, sondern aus dem Bewußtsein der überlegenen Kraft. Was er in seinem Herzen trägt, ist zu groß und lebendig, als daß es sich in abgelebte Formen schicken dürfte.

Der Vorwurf einer bloßen Verneinung verkennt Hamanns innerstes Wesen. Das Genie zeigt seine Größe in jener Ehrfurcht vor überlegenen Mächten, die wahrhaft große Naturen vor den nur gernegroßen auszeichnet. Herder spricht sogar in seiner kurzen Beschreibung von dem „durchschauenden, Ehrfurcht erregenden Staunen“ seines väterlichen Freundes. Mit den fragenden, den leuchtend runden Augen eines Kindes blickt Hamann in die Welt und staunt ihre Schönheit, ihre Größe an. Natur und Geschichte wird er nicht müde zu betrachten und zu befragen. In beiden erfaßt er den gleichen Strom der Ueberlieferung und Erfahrung und nimmt damit dem eignen Freiheitsdrang seine schlimmste Gefahr. Auch hier ist die unmittelbare Empfindung das Werkzeug seiner Erkenntnis. Kein Skeptiker kann heftiger als er gegen die Ueberhebung des Verstandes eifern, die alles durch Begriffe erklären und aus Begriffen Welten schaffen will. Aber er landet nicht im Skeptizismus, sondern hält sich mit Bewußtsein an die gegebene Welt. Wie jedes Wort der Sprache nicht nach verstandesmäßigen Regeln gebildet, sondern aus einer lebendigen Entwickelung herausgewachsen und mit einem bestimmten Inhalt erfüllt ist, so stammt all unser Wissen aus der Natur und Geschichte. Es gilt, aus ihr herauszuempfinden, was das innere Feuer nähren, was wirklich den Geist bereichern kann. Hamann hat als erster diesen Grundsatz ausgesprochen, der den einseitigen Subjektivismus überwinden konnte. Er hat den Grundsatz auch in der Geschichte angewendet und so manche neue Bahn gebrochen. Er verstand ihr leises Weben, ihr organisches, von innen nach außen führendes Wachs-

tum und warf damit all die seichten, nur allzu „vernünftigen" Theorien über den Haufen, aus denen man damals geschichtliche Gebilde wie Staat oder Sprache erklärte. Sogar für einzelne Erscheinungen fand er selbständig die rechte Wertung. Er steht neben Winckelmann in dem Preise der Griechen, nur daß er nicht in dessen Fehler fällt, ein vollkommnes Ideal in ihnen zu sehen. Er weist auf die Poesie des Morgenlandes hin. Er gehört vor allem zu Shakespeares Profeten. Fast früher noch und inniger als Lessing hat er die Größe dieses Dichters erkannt; seine Werke sind der Stoff, an dem er Herder Englisch lehrt. Aber selbst der Gegenwart hält er kein bloßes Nein entgegen, so heftig er auch ihre Meinungen bekämpft. Scharfen Auges erkennt er die Männer heraus, die thatsächlich den Wandel der Zeit mit ihrem Geiste überdauert haben. Er durchschaut sofort die Größe Pestalozzis. Er hat die vollste Anerkennung für Winckelmann, für Lessing, für Kant, ohne ihre Schwächen zu verkennen. Begeistert begrüßt er Goethes Gestirn, und neidlos sieht er seinen Schüler Herder weit über sein Haupt hinaus wachsen. Ein volleres Ja als er hat nie ein Mensch gehabt; aber nur dann sprach er es aus, wenn er wirklich Großes schaute. Auch darin überließ er sich seiner unmittelbaren Empfindung; und die Geschichte hat ihr Recht gegeben.

Wenn es wahr ist, daß die geistige Entwicklung eines Menschen sich nicht aus seiner Natur allein erklärt, sondern erst aus ihrem Zusammentreffen mit bestimmten Menschen und Verhältnissen, so bedürfen wir endlich einer weiteren Umschau. Freilich können wir uns hier kürzer fassen; denn schon die geschilderte Eigenart Hamanns läßt vermuten, daß der Einfluß der Umgebung auf ihn nicht sonderlich tief griff. Am tiefsten naturgemäß in der Jugend. Es ist schon von der Luft die Rede gewesen, die sein Elternhaus durchwehte. Sein Vater war ein bibelfester, sittenstrenger Pietist, der bei allen Vorzügen seines Charakters, bei aller Liebe auch zu Wissenschaft und Bildung eine gewisse Engherzigkeit nicht abstreifen konnte. Wie er, so fühlte und dachte fast ganz Königsberg; Kants Leben weiß ähnliches zu berichten. Immerhin lernte Hamann in diesem Pietismus eine achtunggebietende Form des Christentums kennen; er hat niemals

ihrer gespottet, auch wenn die Sehnsucht der eigenen Brust ihn weiter hinaustrieb in das wogende Leben. Vielleicht hat die Charakterfestigkeit und Gleichgiltigkeit, die er sich irdischen Gütern gegenüber allezeit bewahrte, in dieser Umgebung Ursprung oder Nahrung gefunden. Das eigene geistige Interesse aber zog ihn nach einer ganz anderen Richtung. Eine unwiderstehliche Neigung zu der schönen Litteratur und zu allen Wissenschaften brachte ihn früh in Berührung mit den Kämpfen des geistigen Lebens. Es war die Zeit um 1750, dieselbe Zeit, in der ein Kant und Lessing ihre Waffen schmiedeten und Klopstock bereits gerüstet auf dem Plane stand. Ein harter Kampf war nötig. Denn eben erst begründete die Aufklärung ihre Herrschaft in Deutschland. Sie warf veraltete Fesseln ab, aber jeden weiteren Fortschritt konnte sie durch ihre öde Verständigkeit und Nützlichkeit eher hemmen als fördern. Hamann wurde ein Jünger der Aufklärung, sofern er ihre befreiende Macht wohl auszunutzen und anzuwenden lernte; aber er kannte zugleich ihren Mangel an fortbildendem, schaffendem Gehalt. Deshalb erhob er sein Schwert wider sie und wurde, während Kant erst später hervortrat, neben Lessing sofort der Herold einer neuen Zeit.

Welche Art von Christentum aus diesen Faktoren emporwachsen mußte, das zeigen schon die Erstlingsschriften Hamanns. Als solche sind uns eine Anzahl von Briefen erhalten, die etwa 1752 bei der Abreise von Königsberg einsetzen und bis zu dem Beginn der großen Reise (1756) reichen. Außerdem hat er selbst in die „Kreuzzüge des Philologen" (1762) einige unbedeutende Jugendgedichte, ein akademisches Exercitium von 1751 und ein Denkmal auf den Tod der Mutter (1756) aufgenommen. Eine Trauerschrift von 1752 steht im Anhang der sämtlichen Schriften (VIII, 1. Abt., S. 136 ff.), und endlich im 1. Bande die Beilage, die er 1756 zu seiner Uebersetzung einer handelspolitischen Schrift von Dangeuil gab. Obwohl diese Zeugnisse spärlich genug sind, bieten sie doch ein sichres Bild. Wir dürfen sie zugleich als Anleitung zum rechten Verständnis der „Gedanken über meinen Lebenslauf" benutzen, die Hamann etwas später

(1758) von einem ganz bestimmten Gesichtspunkt aus für einen engeren Freundeskreis verfaßte.

Die allgemeinen Züge des Bildes unterscheiden sich nicht von dem Durchschnitt des damaligen Christentums. Zwar liest Hamann eifrig die moderne Litteratur. Aber er trennt sich von ihr an dem Punkte, wo sie das Gebäude des Christentums zu erschüttern beginnt. Im Frühjahr 1756 finden wir ihn z. B. in Buffons Naturgeschichte vertieft. Er preist sie als eine „ungeheure Unternehmung", aber er stößt sich an dem Versuche einer Schöpfungstheorie. „Was wird aus dem Werde, das Gott sprach?" (I 279). Daß es sich hier nicht um ein Wiederaufleben der Orthodoxie, sondern um ein Erbteil des pietistischen Bibelglaubens handelt, geht aus andern Stellen klar hervor. Vor allem ist es bezeichnend, wie das Christentum überall nach der praktischen Seite gewendet wird. Nirgends findet sich eine Spur von dogmatischer Spekulation; daß er im Denken über Christentum und Religion keine Befriedigung fand, erweist schon seine baldige Abwendung vom Studium der Theologie. Desto häufiger betont er die „Vorsicht" oder Vorsehung Gottes. Sie bleibt für ihn nicht ein abstrakter, kalter Satz, sondern greift beständig in sein Fühlen und Leben hinein (z. B. I 250). Wichtiger als alle Lehre ist ihm die Praxis. Er hält es für seine Pflicht, die Keime auszubilden, die Gott in ihn gelegt hat; und wie er einen Beruf übernimmt, wirft er sich mit der eifrigsten Treue hinein. Er folgt der Pflicht und dem Gewissen auch da, wo es ihn Brot und Stellung kostet. Ein schüchterner Jüngling, wagt er es doch, sogar der adelsstolzen Mutter seines Zöglings bittere Wahrheit zu sagen (I 254). Wenn er 1756 nach mehrfacher Enttäuschung den pädagogischen Beruf mit dem kaufmännischen vertauscht, so bedeutet das nicht einen Abfall von der sittlich-frommen Lebensrichtung. Im Gegenteil, die Beilage zur Uebersetzung Dangeuils beweist, daß er eine sittliche Hebung des gesamten Handelsstandes bezweckt (z. B. I 32).

Den praktischen Zug aber hatte der Pietismus mit der Aufklärung gemeinsam; so kann es uns nicht Wunder nehmen, daß Hamann in dieser Zeit noch durchaus freundlich zu ihr steht. Er rühmt die modernen Gelehrten, die „aus den spanischen Schlössern

der intellektualischen Welt und aus dem Schatten der Büchersäle auf den großen Schauplatz der Natur und ihrer Begebenheiten, der lebenden Kunst und ihrer Werkzeuge, der gesellschaftlichen Geschäfte und ihrer Triebfedern" getreten sind (I 19). In einer Anmerkung zu diesen Worten verweist er ausdrücklich auf die Encyklopädie, vor allem auf Diderot. Wie ein Aufklärer verlangt er volle Glaubensfreiheit (I 15) und spricht er von dem Mittelalter als „jenen finstern Zeiten des Aberglaubens" (I 21).

Wie Aufklärung und Pietismus damals vielfach zu einer eigentümlichen Mischung verschmolzen, so scheint auch der junge Hamann in einer Verbindung beider Strömungen seine Individualität gewonnen zu haben. Aber es scheint nur so. Einzelne Bemerkungen verraten deutlich, daß noch ganz anderes in ihm gährte. Schon jene Anmerkung (I 19) schränkt, genau betrachtet, den Preis der Encyklopädie auf die „Seite der mechanischen Künste" ein. Thatsächlich sind bereits damals 2 Entwicklungslinien im Geiste Hamanns angebahnt, die erst später zu ihrer vollen Ausbildung gelangten, beide eigentlich nur Folgerungen der oben gezeichneten Geistesart auf religiösem Gebiet. Denn sie wachsen aus seinem ungewöhnlich reichen und starken Innenleben hervor. Er fühlt seine Leidenschaften, Triebe und Neigungen nicht im Widerspruch zur Religion: Gott offenbart sich selbst in ihnen. Nur müssen sie sich dem sittlichen Charakter des Christentums, der Pflicht und dem Gewissen, anbequemen. Gerade der Engherzigkeit des väterlichen Pietismus gegenüber, für den Welt und Sünde fast gänzlich zusammenfielen, macht Hamann zunächst seine Anschauung von der Religion geltend. Die oben genannten Stellen gehören sämtlich dieser Vorbereitungszeit, d. h. den Jahren von 1752—56, an (S. 14 f., auch I 270). Hamann ist also ein Erbe des Pietismus, aber der scharfe Gegensatz von Christentum und Welt, von Vorsehung und eignem Schaffensdrang bleibt ihm fremd. Zugleich meidet er die neuen Fesseln, die sich aus der Aufklärung erheben wollen. Er hält sich frei von jener Sucht nach logischen Schlüssen, mit denen der Rationalismus auch die irrationalen Erscheinungen der Religion und Sittlichkeit zu messen pflegt. Sein Maßstab ist feiner und besser geeignet für das Verständnis per-

sönlicher Fragen. „Wir machen Schlüsse als Dichter, als Redner und Philosophen. Jene sind öfter der Vernunft näher als die in der logischen Form“ (I 281). Hier blitzt zum ersten Male, und zwar in ethischem Zusammenhang, die Ueberzeugung durch, die späterhin zu den wichtigsten Triebfedern seiner Wirksamkeit zählte. Schon zeitigt sie auch eine frühe Frucht: die Abneigung wider alle Lehrgebäude und Theorien, die den religiösen Wirklichkeiten gefährlich werden (I 279). Die eigentlich schaffende, weiterbauende Seite des Geistes liegt nicht im Verstand, sondern im unmittelbaren religiösen Gemütsleben. Eine philosophische Hülle scheint Hamann noch nicht für diese Grundanschauung gefunden zu haben. Er erwähnt zwar 1756 Hume, aber nur die Vermischten Schriften und nur in andersartigem Zusammenhange. Desto wertvoller und ursprünglicher ist seine Ueberzeugung von der Ohnmacht der Logik und der Kraft des irrationalen Innenlebens.

Immerhin begegnet eine bewußte Anwendung der neuen Erkenntnisse auf das religiöse Gebiet nur selten. Die Elemente des religiösen Bewußtseins entbehren noch der vollen Verschmelzung. Auch für Hamanns Feuergeist bedurfte es dazu einer besonderen Glut, wie sie nur durch tief einschneidende seelische Erlebnisse entzündet wird. Im Sommer 1756 sah Hamann „mit unsäglicher Wehmut und Betrübnis“ (I 190 f.) seine fromme Mutter sterben. Zwar ging die Wirkung rasch vorüber, weil er sich damals an der Pforte großer Thaten glaubte. Aber er hatte in den Tagen des Schmerzes jenes Denkmal auf den Tod seiner Mutter verfaßt; und diese kurze Schrift wirft noch für uns ein Blitzlicht auf das Ziel, dem seine religiöse Entwicklung bereits damals zustrebte (II 329—38).

Wie überhaupt das Gefühl ihm keinen verfließenden Rausch, sondern eine schaffende Kraft bedeutet, so setzt sich auch der Schmerz augenblicklich in seelische Thätigkeit um. Gleich das Motto, das er dem Engländer Young entnimmt, lautet: He mourns the Dead, who lives as they desire. Aber das Leben nach dem Sinn der Mutter besteht nicht in der Einhaltung ihrer sittlichen Vorstellungen, sondern in der Uebernahme ihres Lebenszentrums. Ohne gottlos zu sein, hatte er doch sein Denken und Fühlen zu-

meist auf das Diesseits beschränkt. Der ruhevolle Christentod der Mutter wandelt ihm nun das Jenseits in eine lebendige Wirklichkeit um. Er weckt Hoffnung und Sehnsucht darnach, er wertet alle Güter um, er verleiht dem Leben eine neue Richtung. Damit steigt der Wert der Seele, und es sinkt die Bedeutung der Welt.

Die pietistische Weltfeindschaft der Eltern aber tritt auch jetzt nicht ein. Hamann erkennt 2 Thatsachen, die einander scheinbar widersprechen: die Seele hat ihre Heimat im Jenseits, aber sie ist durch den Leib mit der irdischen Welt verflochten. Schon hier löst er den Widerspruch nicht, indem er die eine Thatsache auf Kosten der andern zum Grundstein seiner Anschauung macht; er sucht vielmehr die wahre Lösung in einer tiefer liegenden religiösen Thatsache: „Jenes weise und große Urwesen . . . . wird Endzwecke gehabt haben, Endzwecke, die aus der Liebe für seine Werke fließen, sich auf das Beste derselben beziehen, und denen ich nachzudenken, die ich zu vollziehen gemacht bin" (II 333). Der Mensch hat eine Aufgabe in der Welt, die er vermöge seiner gottentstammten Seele erfüllen kann und muß; er soll an der Welt arbeiten und ihr dienen, ohne sich an sie zu verlieren. So erhält der ungestüme Schaffensdrang Hamanns eine neue religiöse Verklärung. Er soll nicht nur befriedigt werden, weil er eine Gabe Gottes ist, sondern zugleich deshalb, weil er einem bestimmten objektiven Zwecke dient. Das ist die herrschende Gedankenreihe. Eine andere tritt als helfendes Glied hinzu: die von der geschichtlichen Barmherzigkeit Gottes. Vor dem Leichnam der Mutter quält ihn die Schuld, bisher nur wenig nach dem gottgesetzten „Geschäfte" gefragt zu haben. Aber die letzten Stunden der Mutter haben ihm auch die Ueberwindung der Schuld in Jesu Christo erwiesen. Der Versöhner hat für ihn „den Kelch bis auf die Hefen des göttlichen Zornes ausgetrunken" — so kann er selbst durch die Pforte des Todes frei in sein Reich eingehen (II 337). „Ausgesöhnt mit Gott, werde ich seines Anschauens gewürdigt sein, mich in einem reineren Lichte seiner Vollkommenheiten spiegeln und das Bürgerrecht des Himmels behaupten können" (II 335). Die geschichtliche Versöhnung ermöglicht es also, wirklich im Jen=

seits zu leben, d. h. jene erste Gedankenreihe zu vollziehen.

Allein das neue Leben flackerte nur empor, um desto schneller zu ersterben. Die Wogen des Lebens faßten ihn von neuem und trugen ihn hinaus auf das Meer der abenteuerlichsten Pläne. Noch war die Glut nicht stark genug gewesen, aus den vorhandenen Gefühlen und Gedanken ein bleibendes Neues zu erzeugen. Es mußte schlimmer kommen — und es kam nur allzubald. Wir sahen Hamann aus dem Vaterhause eilen, um in der Welt sein Glück zu suchen. Aber alle Versuche schlugen fehl, und der letzte, der kühnste Versuch führte zum inneren Bankerott. Im Auftrag eines Rigaer Handelshauses ging Hamann noch 1756 nach Berlin, Hamburg, Amsterdam und endlich nach London. Aber trotz langen Wartens mißglückte sein Vorhaben gänzlich; die Laute, durch die er sich in seinem Unmut trösten wollte, führte ihn vollends in schlechte Gesellschaft und raubte ihm noch das Vertrauen auf die Menschen, nachdem er das auf seine eigne Kraft bereits verloren hatte. Zweck- und sinnlos trieb er sich in London umher, voll Verzweiflung über den Mißerfolg all seiner Pläne und ohne Mut zur Rückkehr oder zu neuen Versuchen. Da ihm auch alle Mittel fehlten, schien sein Leben in dem wüsten Taumel eines untergehenden Genies enden zu wollen. Freilich darf man die Beschreibung, die er dann im Lichte seines neuen Denkens über diese Tage verfaßte, nicht unzart verstehen. Aber gewiß ist das eine, daß Hamann hier im Frühjahr 1758 einen inneren Schiffbruch erlebte, der jene 1756 begonnene Umwandlung zum Abschluß brachte. Läßt er sich überhaupt mit der Bekehrung Augustins oder Franzens von Assisi vergleichen, so war auch die Folge ähnlich: in kurzen Stunden entschied sich das Schicksal eines ganzen Lebens. Gottes Hand war es, die ihn ergriff; wen aber Gottes Hand so greifbar faßt, der trägt fortan ein Kainszeichen oder die Dornenkrone des Profetenamts. Hamann ward ein Profet. Hätte er in der Zeit der ältesten Kirche gelebt, er wäre missionierend unter die Heiden gegangen; im Mittelalter hätte auch er einen Orden gegründet; im 18. Jahrhundert vollzog er seinen Beruf im Kampfe wider die Aufklärung, in der Ausbildung und Verkündigung eines starken, religiösen Innenlebens.

Erst dadurch findet der Reichtum seiner Geisteskräfte und die Fülle seiner Empfindungen ein festes Ziel. Erst dadurch bestimmt sich auch endgiltig seine Stellung zu den herrschenden Strömungen der Zeit. Zeigen schon die früheren Schriften eine feste Frömmigkeit, so tritt das religiöse Leben doch erst seit 1758 dauernd in den Mittelpunkt seines geistigen Daseins. Nun aber geschieht es so stark, daß nichts davon unberührt bleibt. Auch wo er über sprachphilosophische und schöngeistige Fragen schreibt, ist sein letzter Zweck ein Schlaglicht auf die religiöse Lage. Nur wer im Auge behält, daß eben hier der Angelpunkt des Hamannschen Fühlens und Denkens liegt, kann seine Wirksamkeit und den eigentümlichen Zusammenhang all seiner Schriften verstehen. „Wie ein lieber Buhle mit dem Namen seines lieben Buhlen das willige Echo ermüdet . . .", so hat Hamann fast 30 Jahre lang nicht aufgehört, von Christo zu zeugen; „diesem Könige ergoß sich der kleine Bach meiner Autorschaft, verachtet wie das Wasser zu Siloah, das stille geht" (VII 121). Von dem Londoner Erlebnis an war er sich des Profetenamtes bewußt und voll entschlossen, alle Leiden desselben zu tragen (vgl. I 441, II 49 f. u. a.). Auf sich selbst bezog er das Wort: „Die Menschen lieben — das heißt für sie leiden, um ihrentwillen gekreuzigt werden" (I 360). Freilich war sein Dienst von eigner Art. Mit Recht schrieb er noch 1759 an Lindner: „Ich predige nicht in Gesellschaften; weder Katheder noch Kanzel würden meiner Länge etwas hinzufügen. Eine Lilie im Thal, und den Geruch des Erkenntnisses verborgen auszuduften, wird immer der Stolz sein, der im Grunde des Herzens und in dem innern Menschen am meisten glühen soll" (I 397). Allein diese und ähnliche Worte richten sich nur wider die Versuche eines Kant und Berens, ihn in allerhand ehrenvolle und gewinnreiche Pläne zu ziehen. Persönlicher Ehrgeiz blieb ihm fortan gänzlich fremd; nur für Gott wollte er leben und sterben. Die Schriftstellerei war ihm verhaßt; er übte sie nur, wenn sein Gewissen es forderte, und so, daß er statt des Ruhms Feindschaft ernten mußte. Er konnte daher nur auf Einzelne und kleine Kreise wirklich fruchtbringend wirken — aber vielleicht ist das die Art,

in der Apostel und Profeten den tiefsten Einfluß auf den Gang der Geistesgeschichte gewinnen.

2. Hamanns Christentum in seiner Entfaltung.

Wir haben die Voraussetzungen kennen gelernt, die in Hamanns Eigenart, in seinem Milieu und seiner seelischen Vorgeschichte liegen. Wie hat sein Christentum sich auf diesem Boden entfaltet?

Wohl läßt sich dabei eine Entwicklung wahrnehmen (vgl. z. B. I 483). Heiß und mächtig lodert die neue Flamme der religiösen Begeisterung zunächst in London hervor. Die im 1. Bande Roths und im Jahrgang 1837 der Theol. Studien und Kritiken (von Kleuker) wenigstens teilweis abgedruckten „Biblischen Betrachtungen eines Christen", sowie die „Brocken" zeigen, wie das Feuer sich an der Bibel nährt und von da aus in die verschiedensten Gebiete des eigenen, des natürlichen und geschichtlichen Lebens hineinzüngelt. In den „Gedanken über meinen Lebenslauf" beleuchtet es vor allem den bisherigen Lebensgang; es unterzieht ihn der schärfsten religiösen Kritik und führt dadurch zu einer „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis". Diese ursprünglich nur für einen engern Freundeskreis bestimmten Schriften bilden eine besondere Gruppe. So wenig sie auch den Odem der Hamannschen Geistesfülle verleugnen — sie sind doch in jene intime Verbindung von Bußstimmung und Heilsgewißheit eingetaucht, die nur durch ähnliche Erfahrungen verständlich wird. Doch die Entwicklung schreitet bald genug weiter: mit der Rückkehr Hamanns aus London nach Riga (Juli 1758) und von Riga in das Königsberger Vaterhaus (Anfang 1759) lenkt auch das innere Leben in eine stete, ruhige Bewegung ein. Der Gewinn des Londoner Umschwungs wird geistig verarbeitet und in die verschiedenen Gebiete der seelischen Thätigkeit übertragen; aber auch das religiöse Bewußtsein selbst erleidet einige Wandlungen, indem es sich klarer ausgestaltet und enger mit dem übrigen Geistesleben verbindet. Doch sind die Uebergänge so fließend und die Veränderungen so gering, daß es sich — abgesehen von einem wichtigen Punkte —

nicht lohnt, ihnen besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Zusammenhängende Erörterungen über den wesentlichen Kern des Christentums finden sich erst in Hamanns späteren Schriften. Vorher begnügt er sich mit Andeutungen, Rätselworten, kurzen gefühlsstarken Sätzen und Polemik wider das Scheinchristentum der Aufklärung. Wer seine Abneigung gegen alles systematische Denken kennt, wird sich über diese auffallende Erscheinung an sich nicht sehr wundern. Aber auch die theologische Lage drängte in den achtziger Jahren, in denen außer Lessing noch Kant auf den Plan trat und Mendelssohn seine religiöse Hauptschrift „Jerusalem“ (1783) verfaßte, viel wuchtiger zu längeren Ergüssen als zwei Jahre vorher. Die eigentlichen Leitgedanken dieser Arbeit sind daher den letzten Schriften, vornehmlich der Hauptschrift „Golgatha und Scheblimini“ (1784), entnommen; von ihnen empfangen die übrigen Stellen ihr Licht und ihre Gruppierung.

Es läßt sich kein besserer Ausgangspunkt finden als das religiöse Erlebnis in London. Nicht als ob Hamann darnach seine Vorstellungen über Religion und Christentum von Grund aus umgewandelt hätte. Soweit wir seine früheren dogmatischen Meinungen kennen, finden sie sich fast sämtlich in seinen späteren Schriften wieder. Das Neue lag in ganz anderer Richtung. Was einst Sache der Anerziehung und des Verstandes oder doch bloßes Außenwerk des Geistes gewesen war, ist nun der bewußte, mit ganzer Seele erfaßte Mittelpunkt des Lebens geworden. Schon deshalb kann es nicht in einem Gefüge von Lehrsätzen oder Begriffen bestehen; wir müssen vielmehr eine Thatsache des innersten Bewußtseins suchen, die nach allen Seiten ihre Strahlen sendet. Sie muß so einfach und zugleich so innerlich sein, daß sie alle Kräfte des Innenlebens gleichmäßig tief beseelen und beherrschen kann.

Schon 1758 lenkt Hamann selbst den Blick auf jene Thatsache. Er nennt als Frucht der entscheidenden Bibellektüre folgendes: „Ich fand die Einheit des göttlichen Willens in der Erlösung Jesu Christi, daß alle Geschichte, alle Wunder, alle Gebote und Werke Gottes auf diesen Mittelpunkt zusammenliefen, die

Seele des Menschen aus der Sklaverei, Knechtschaft, Blindheit, Thorheit und dem Tode der Sünden zum größten Glücke, zur höchsten Seligkeit und zu einer Annehmung solcher Güter zu bewegen, über deren Größe wir noch mehr als über unsere Unwürdigkeit oder die Möglichkeit, uns derselben würdig zu machen, erschrecken müssen, wenn sich uns selbige offenbaren" (I 211 f.). Er hat also den wesentlichen Kern des Christentums in der Darbietung und Annahme einer Erlösung erkannt. Das Wort „Erlösung" taucht zwar bereits 1756 auf (II 337), aber eben nur einmal und in jenem Denkmal auf den Tod der Mutter, das wie eine Ouvertüre das Ergebnis der späteren Entwicklung vorausnimmt. Seit 1758 wird nun die Erlösung der eigentliche Leitbegriff seines Christentums, und auch Christus selbst heißt nun „der Erlöser" (vgl. I 53 f. 98. 364. 484. Kleuker, S. 41). Besonders deutlich sind neben der vorhin genannten Stelle (I 211) solche, die den Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung betonen. In I 66 heißt Joh. 17 „ein Commentar über die Schöpfung des Menschen, weil selbige mit der Erlösung desselben zusammengehalten werden muß, wenn man beide in ihrem rechten Lichte, in ihrem Zusammenhange bewundern will". Aehnlich lauten VIII, 1. Abt. S. 6 und Kleuker, S. 24: was für das natürliche Leben die Schöpfung, das bedeutet für das geistliche, für das christliche Leben die Erlösung. Sie ist nach Kleuker, S. 44 der Schlüssel zum Verständnis von Natur und Geschichte.

Woher stammt diese Vorliebe für den Begriff der Erlösung? Jedenfalls hat Hamann sie nicht unmittelbar, wie man denken könnte, aus seiner pietistischen Erziehung oder aus Klopstocks Messias übernommen; sonst würde uns das Wort schon vor 1758 früher und häufiger begegnen. Am reichsten sind die Spuren des Begriffs in den Biblischen Betrachtungen. Da nun der Erlösungsgedanke thatsächlich bald mittelbar bald unmittelbar die Bibel beherrscht, so werden wir kaum irren, wenn wir in ihr selbst die Quelle Hamanns vermuten. Freilich nicht in der Bibel allein. Denn schon der Jüngling hatte sie gekannt, ohne daß er dadurch zu einer Vorliebe für den Erlösungsbegriff geführt worden wäre. Es muß etwas hinzugekommen sein, was nun plötzlich Empfäng-

lichkeit und Verständnis dafür in ihm emporwachsen ließ.

„Ich habe noch Herz genug, mehr zu erfahren, mehr zu leiden, mehr zu übernehmen" — so hatte er im Oktober 1755 trotz vieler Mißerfolge an seine Eltern geschrieben (vgl. oben, I 266). Bis nach London war ihm die frohe Zuversicht geblieben, endlich sein Glück zu machen und eine Zukunft zu erobern, die seines Geistes würdig wäre (I 196 f.). Da kam das Unglück über ihn. Ohne Geld, ohne Freund, körperlich leidend und zugleich vom Gewissen geplagt, sah er sich plötzlich am Rande sogar des sittlichen Abgrunds. Je mehr nun die eigene und jede Menschenkraft versagte, desto stärker entbrannte das Bedürfnis nach einer Erlösung. Sollte er nicht untergehen, so mußte eine überirdische Macht ihn fassen und halten. In dieser Stimmung las er aufs neue die Bibel. Wie Schuppen fiel es ihm von den Augen. Er sah die tiefsten Wurzeln seines Elends aufgedeckt, aber zugleich göttliche Kräfte zur Rettung dargeboten. Erlösungsbedürfnis und Erlösungsbewußtsein stiegen zugleich in seinem Herzen empor. Aus einem ehrwürdigen Buche wurde ihm die Bibel zu einer Trägerin des Heils; im Christentum erkannte er, wie „Golgatha und Scheblimini" einmal die Erlösung umschreibt, eine „Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt" (VII 58). Persönliche Erfahrung verband sich also in der Seele Hamanns mit dem Bibelwort, um ihm das Verständnis der Erlösung zu erschließen.

Das Bewußtsein der Erlösung ist es, das seit 1758 seinem Christentum zu Grunde lag. Es entstammt nicht einer vorüberziehenden Stimmung, sondern der erfahrungsmäßigen Gewißheit, durch die Hand Gottes der Verzweiflung entrissen worden zu sein. Diese seelische Thatsache erscheint auf den ersten Blick als einheitliche Größe. Allein auch sie setzt sich, wie jeder innere Vorgang, aus verschiedenen Faktoren zusammen, und dies Merkmal ihres Ursprungs bleibt in der weiteren Entwicklung an ihr haften. So lassen sich verschiedene Bestandteile nachweisen.

Was ihn in London bedrängte, war zunächst seine äußere Lage. Das Glück hatte er erjagen wollen -- nun stand er mitten im Elend. Ein begeisterter Freund der modernen Kultur war er

gewesen — nun empfand er einen Ekel vor all seiner Kulturseligkeit. Denn die Jagd nach dem Glück und die Vorliebe für die neue Kultur hatten ihn zum Sklaven der Welt gemacht. Ein Mensch, der eigennützige Ziele verfolgt, bleibt abhängig von dem Urteil der Menschen, verstrickt in Kleinigkeiten und Kleinlichkeiten, ein Knecht materieller Dinge. Die Sehnsucht nach Freiheit, die von Jugend auf im Herzen Hamanns geglüht hatte, übertrug sich im Unglück auf dieses geistige Gebiet: er wollte innerlich frei sein von den unwürdigen Fesseln und damit von allem Uebel der Welt. Nicht einmal der feineren Kulturseligkeit, die in freier Wirksamkeit den Genuß des Lebens sucht, bewahrt er seine Achtung; er nennt es einen „possierlichen Grundsatz . . ., daß die ganze Seligkeit einer menschlichen Seele auf einer ungehinderten Aeußerung ihrer Wirksamkeit beruhe" (IV 110). So spielte der Druck der Welt und des Uebels von Anfang an eine wichtige Rolle in Hamanns Erlösungsbedürfnis. Auch weiterhin behielt er darin seine Geltung. Sogar alte Lebensgewohnheiten erschienen ihm bald als Träger dieses Druckes. Im Lebenslaufe lesen wir z. B. folgende Stelle: „Ich bin seit kurzem von zwei bösen Gewohnheiten . . . losgekommen, dem Tabakschnauben und dem späten Aufstehen . . . . Das erste mag so gleichgiltig sein, als es will; man erwäge aber, wie unbegreiflich es ist, daß wir thöricht genug sein können, uns an diesen Staub so zu gewöhnen, daß der Mangel desselben uns unzufrieden, ungeschickt zu denken und in größere Dürftigkeit versetzt als der Mangel der ersten Notwendigkeiten des Lebens" (I 222). Dazu eine unwürdige Stellung, steter Mangel an Geld, beinahe von Kindheit an ein kränklicher Körper und ein sich immer steigerndes Leiden — wahrlich, wenn irgend jemand, so kannte er die Nöte und Qualen des Daseins. Der Schmerz darüber dringt oft in seine Gebete hinein. Schon 1759 spricht er am Abend mit Inbrunst: „Herz, freu dich, du sollst werden vom Elend dieser Erden und von der Sünden Arbeit frei" (I 382). Ja 1786 eignet er sich bei dem Gedanken an seine Krankheit das ergreifende, von ihm auch auf leibliche Uebel bezogene Wort Röm. 7, 24 an und fügt hinzu: „In diesem Nachhalle finde ich meinen höchsten und letzten Trost" (VII 333).

Hamann hat sich nie geschämt, eine Erlösung vom Uebel zu ersehnen. Noch wichtiger, grundlegender aber war ihm das andere: die Erlösung von Sünde und Schuld. Wenn jene in ihrer ganzen Fülle dem Jenseits vorbehalten blieb, so konnte er diese schon im Diesseits erproben. Ein lebendiges Schuldgefühl hatte er bereits an der Bahre der Mutter empfunden. Bei dem Londoner Erlebnis hatte es den Gipfel erstiegen. Es trennte ihn im tiefsten Herzen von Gott und erfüllte ihn mit der schmerzlichen Empfindung einer religiösen gottverlassnen Einsamkeit; es weckte das Bewußtsein einer verfehlten Lebensrichtung. So findet er 1759 das Hauptthema eines Predigers in dem Paulinischen Rufe: „Lasset euch versöhnen mit Gott" (I 416); und noch kurz vor seinem Tode, im Mai 1788, mahnt er den seines Lebens überdrüssigen Steudel: „Ja, lassen Sie sich versöhnen, nicht mit Ihrem Dasein, sondern mit dem großen und unbekannten Gott . . . ." (VII 416).

Beide, die Erlösung von dem Uebel der Welt und die von der Sünde, stehen bei ihm unverbunden nebeneinander. Allein sie besitzen eine religiöse Einheit darin, daß sie das zerrissne Band der Gemeinschaft mit Gott wieder anknüpfen, daß sie den Menschen aus seiner traurigen Vereinsamung befreien. Hier liegt der tiefste Quell für die Sehnsucht Hamanns nach Erlösung. Von den Menschen betrogen und verlassen, hatte er es verstehen gelernt, daß nur die Einheit mit Gott den Hunger der Seele nach Liebe und nach Freundschaft dauernd stillen kann. So spricht er z. B. in den Biblischen Betrachtungen: „Gott hat unsern Seelen einen Hunger nach Erkenntnis, ein Verlangen zu wissen, eine Unruhe, wenn wir uns an einem dunkeln Orte befinden — er hat unsern Seelen einen Durst der Begierden gegeben, die lechzen, die schreien nach einem Gute, das wir so wenig zu nennen wissen, als der Hirsch das frische Wasser, das wir aber erkennen und in uns schlucken, sobald wir es antreffen" (I 100). Darum nennt er in den hierophantischen Briefen (1775) „die Perle des Christentums .. ein verborgenes Leben in Gott" (IV 285). Er ist zu sehr ein Mann der That, als daß er in solchen Gefühlen lange schwelgen, und zu sehr ein Mann der dramatischen Kürze, als daß er sie in

langen Sätzen ausmalen könnte. Aber in dem Seelenglück, das er bei allem Druck der äußeren Lage behält, tritt sein Gottesfriede sichtbar zu Tage. Zuweilen verdichtet er sich zu einer ungestümen Sehnsucht nach endgiltiger Erlösung, nach Verklärung und Vereinigung mit Gott; in der Regel aber lebt er als stille Gewißheit in ihm, als ruhige Seligkeit, die sein Herz hoch emporhebt über Sünde und Welt.

Liegt also das Ziel der Erlösung teils in der Gegenwart teils in der Zukunft, je nach der augenblicklichen Stimmung, so gehen bei Hamann wie bei jedem wirklichen Christen Erlösungsbewußtsein und Erlösungsbedürfnis nebeneinander her. Beide heben, tragen und vertiefen einander von der Wandlung in London an bis zum Ende seines Lebens. Es fehlt daher die einseitige Ueberspannung, welche die Kirchengeschichte aller Zeiten bald für das eine bald für das andre aufzuweisen hat: es fehlt der aus einem absoluten Erlösungsbewußtsein quellende geistliche Hochmut aller Gnostiker und Sektenheiligen, aber ebenso das schwächliche Sündengefühl jener pietistischen Kreise, die nur ein Erlösungsbedürfnis anerkennen. Möglich wurde diese sichere Bahn, indem Hamann die Erlösung geschichtlich verstand. Sie tritt nicht erst im Augenblick des Todes oder des Gerichtes ein, wie jene Pietisten meinten, sondern sie vollzieht sich bereits im irdischen Leben des Christen. Sie besteht nicht in der Einwohnung eines überirdischen geistigen Fluidums wie bei so vielen Gnostikern und Mystizisten, sondern in geschichtlichen, psychologisch kontrollierbaren Vorgängen. Das empirische geschichtliche Leben aber verläuft auch auf religiösem Gebiete in allmählichen Uebergängen, ohne Brüche und Sprünge. Es kennt nur eine werdende und wachsende, nie eine fertige Erlösung; es verlangt geradezu neben dem frohen Erlösungsbewußtsein ein dauerndes Erlösungsbedürfnis als Hebel des weiteren Fortschritts.

Wenden wir uns nunmehr zu den **geschichtlichen Vorgängen, die bei Hamann unsre Erlösung begründen.** Ihr Mittelpunkt ergiebt sich schon aus der Erzählung über die Londoner Wandlung (I 211—13): er besteht in

der Person Jesu Christi. Aber auch weiterhin durchzieht der Hinweis auf sie alle Schriften und Briefe. Meist spricht Hamann ganz allgemein. Christus ist ihm Erlöser, zuweilen auch Mittler, Versöhner und Heiland, Profet, Hoherpriester und König. Häufig tritt sein Kreuzestod hervor; biblische oder kirchliche Formeln fassen sein Erlöserwirken zusammen. So heißt es: Vergebung durch das Blut Christi, der Gekreuzigte ist unsre Weisheit und Kraft, er ist unser Ritter, Retter, Kraft- und Wundermann, er ist Adam der Zweite, der edle, einzige Menschensohn. Will man genauer wissen, wie er solche Formeln verstand, so muß man die ersten und die letzten Schriften befragen. Dabei zeigt sich ein eigentümlicher Umschwung.

Die ersten Schriften schließen sich verhältnismäßig eng an die üblichen dogmatischen Begriffe an. Zwar die Lehre von der stellvertretenden Strafe fehlt gänzlich, aber der stellvertretende Gehorsam Christi spielt zuweilen eine wichtige Rolle. Er hat durch seine Vollkommenheit Genugthuung geleistet (Kleuker S. 43). Er verdient den Lohn der Seligkeit, der dann durch die Gnade Gottes den Gläubigen zugeeignet wird. Am deutlichsten spricht der Lebenslauf: „Das Verdienst deines Sohnes ersetzt unsre Unvollkommenheit und die Gebrechen unsers Guten; die Seligkeit, die er erworben, ist der Lohn, welcher die Undankbarkeit der Welt überschwenglich gut macht“ (I 152); Gott will ihn seinen Segen genießen lassen „um des vollkommenen Gehorsams seines lieben Sohnes Jesu Christi willen“ (I 233). Neben dieser Theorie steht ohne klare Verbindung die andere vom Opferwert des Todes Christi. „Wir fühlen es, daß der Grund unsers Herzens mit dem Blute besprengt ist, das zur Versöhnung der ganzen Welt vergossen worden“ (I 83). Gott hat ihm „vergeben in dem Blut seines eingeborenen Sohnes“ (I 216). Sogar die Loskaufung taucht auf: das Osterlamm hat „uns mit seinem göttlichen Blut erkauft und erlöst“; Jesus hat uns durch sein „Lösegeld“ befreit (Kleuker S. 28. 39). Wir finden also stellvertretenden Gehorsam, Opfer und Loskauf — Hamann sucht in jenen Jahren offenbar die wichtigsten Punkte der überlieferten Erlösungslehre festzuhalten und religiös fruchtbar zu machen.

Dann kommt die lange Zeit, in der nur kurze Bemerkungen auf das Mittler- und Erlöseramt Christi anspielen. Allein es muß sich inzwischen ein stilles, vielleicht unbewußtes Wachstum der religiösen Ueberzeugung entwickelt haben. Denn Golgatha und Scheblimini bietet im Verein mit den Briefen der achtziger Jahre ein ganz anderes Bild. Noch wird Bibel und Katechismus betont. Aber jene dogmatischen Theorien sind fast spurlos verschwunden. Sie sind verdrängt durch eine Anschauung, die früher zwar vorhanden aber nicht herrschend gewesen war. Bereits im Lebenslauf sagt Hamann, nachdem er einen innigen Dank für Gottes „seligmachendes Wort" gesprochen: „Das zweite ist das Geständnis meines Herzens und meiner besten Vernunft, daß es ohne Glauben an Jesum Christum unmöglich ist, Gott zu erkennen, was für ein liebreiches, unaussprechlich gütiges und wohlthätiges Wesen er ist, dessen Weisheit, Allmacht und alle übrigen Eigenschaften nur gleichsam Werkzeuge seiner Menschenliebe zu sein scheinen . . . .; daß Jesus Christus sich nicht nur begnügt, ein Mensch, sondern ein armer und der elendeste geworden zu sein . . . ." (I 218. Vgl. auch VIII 1, S. 7). Was in dieser eigenwüchsigen, von Dogmatik wenig verratenden Stelle am stärksten hervortritt, das ist die Offenbarung der göttlichen Liebe durch das niedrige Leben Christi; das „Verdienst des einigen Mittlers" wird nur im Anschluß daran kurz gestreift. Auch I 85. 109. 360 und II 26. 207 (beide noch 1759 verfaßt) klingt die Erinnerung an das arme, niedrige Leben Christi an. Bei Kleuker (S. 42) heißt es: weder Sünde noch Tod, weder das Gesetz noch sein Fluch ist für die da, welche glauben, daß Jesus von Gott gesandt wurde, um uns von seiner Liebe zu überzeugen. In den Brocken gilt die Offenbarung Gottes im Fleisch als „die einzige Neuigkeit, die für die Erde und ihre Einwohner wichtig, allgemein und wirklich neu wäre" (I 116). An Joh. 15 oder Röm. 6—8 erinnert endlich ein Satz am Schlusse des Lebenslaufs: „Jesus der Gekreuzigte ist das Haupt unsrer Natur und aller unsrer Kräfte und die Quelle der Bewegung, die so wenig in einem Christen stille stehen kann als der Puls in einem lebenden Menschen" (I 228).

Also Ansätze genug, um statt der rechtlichen Erlösungslehre eine sittlich-religiöse, statt der äußerlichen Vermittlung des Heilsgutes eine innere, psychologisch nachweisbare anzubahnen! Aus dem Jahre 1776 besitzen wir nun ein Zeugnis dafür, wie sie sich fortsetzen und ausbilden. Die „Zweifel und Einfälle über eine vermischte Nachricht der allgemeinen deutschen Bibliothek" verkünden: „Kein einziger Plan als der durch Christum, das Haupt, und durch den Leib seiner Gemeine offenbart worden, erklärt die Geheimnisse der höchsten, einzigsten, verborgensten und zur Mitteilung ihrer selbst aufdringlichsten Majestät . . ." (IV 329 f.). Auch hier offenbart Christus die Herrlichkeit Gottes, und es besteht eine geistige Verbindung zwischen ihm und der Gemeinde.

Was aber weiß Golgatha und Scheblimini von der Erlöserthätigkeit Christi zu sagen? Es wird einmal auf das Opfer Christi angespielt, doch ohne Verwertung dieses Gedankens; und auch da wird das beredte Blut schon durch den Druck hervorgehoben (VII 65). Der Inhalt des „beredt" ergiebt sich aus der Hauptstelle des Ganzen: „Bei dem unendlichen Mißverhältnisse des Menschen zu Gott" mußte dieser selbst eingreifen: „um erstlich das unendliche Mißverhältnis zu heben und aus dem Wege zu räumen, ... muß der Mensch entweder einer göttlichen Natur teilhaftig werden oder auch die Gottheit Fleisch und Blut an sich nehmen. Die Juden haben sich durch ihre göttliche Gesetzgebung und die Naturalisten durch ihre göttliche Vernunft eines Palladiums zur Gleichung bemächtigt: folglich bleibt den Christen und Nikodemen kein andrer Mittelbegriff übrig, als von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte zu glauben: Also hat Gott die Welt geliebt — — Dieser Glaube ist der Sieg, welcher die Welt überwunden hat" (VII 59 f.). Hier, wo Hamann ausdrücklich den wesentlichen Inhalt des Christentums aufweisen will, gründet sich die Erlösung — der Ausdruck wird nicht genannt, wohl aber die Sache — nur auf die Offenbarung der göttlichen Liebe durch Leben und Tod Jesu Christi (Joh. 3, 16). Nach dem Zusammenhang des Johanneischen Spruches tritt der Tod in den Vordergrund. Allein Hamann sondert ihn niemals vom Leben ab. Eine kurz vorher stehende Stelle, die mit zum

Angelpunkt des Ganzen gehört, zeigt deutlich, wie er es meint. „Nicht nur die ganze Geschichte des Judentums war Weissagung; sondern der Geist derselben beschäftigte sich .... mit dem Ideal eines Ritters, eines Retters, eines Kraft- und Wundermanns, eines Goels, dessen Abkunft nach dem Fleisch aus dem Stamme Juda, sein Ausgang aus der Höhe aber des Vaters Schoß sein sollte. Moses, die Psalmen und Propheten sind voller Winke und Blicke auf diese Erscheinung eines Meteors über Wolken- und Feuersäule .... auf die Zeichen des Widerspruchs in der zweideutigen Gestalt seiner Person, seiner Friedens- und Freudenbotschaft, seiner Arbeiten und Schmerzen, seines Gehorsams bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz! und seiner Erhöhung aus dem Erdenstaube eines Wurms bis zum Thron unbeweglicher Herrlichkeit — — auf das Himmelreich, das dieser David, Salomo und Menschensohn pflanzen und vollenden würde. — Diese zeitlichen und ewigen Geschichtswahrheiten von dem Könige der Juden, dem Engel ihres Bundes, dem Erstgebornen und Haupt seiner Gemeine, sind das A und Ω, der Grund und Gipfel unserer Glaubensflügel . ." (VII 56 f.). Hamann schildert in diesen hymnischen Worten das gesamte große Lebenswerk Christi; er beschreibt es weit vollständiger und tiefer als die üblichen dogmatischen Formeln. Er nennt Thaten und Charakterzüge, die unmittelbar auf das Menschenherz wirken. Seine Worte enthalten keine Spur von Stellvertretung, Opfer und Loskauf; desto besser aber erläutern sie Johanneische Worte wie Joh. 3, 16 oder das Gleichnis vom Weinstock (Joh. 15. Vgl. oben S. 375 zu I 228). Zu dieser Vorliebe für Johannes stimmt trefflich eine Bemerkung, die er 1774 an Herder schrieb: er möchte das Neue Testament „neu, treu und frei" übersetzen und zwar mit Johannes beginnen (V 63).

Von dem Mittelpunkte der Hauptschrift aus erhalten andre Stellen ihr Licht. Wenige Seiten später heißt es z. B. unter Zusammenfügung verschiedener Johanneischer Worte: „Wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht, und wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt auch den Vater nicht. Wer aber den Sohn sieht, der sieht den Vater. Er und der Sohn ist ein einiges Wesen,

das so wenig im Politischen als Metaphysischen die mindeste Trennung oder Vielheit zuläßt, und niemand hat Gott je gesehen; nur der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist, hat seine Fülle der Gnade und Wahrheit exegisiert" (VII 64 f.). Der Fliegende Brief an Niemand den Kundbaren nennt den Herrn: „das Ebenbild und sichtbare Gleichnis des allein anbetungswürdigen Geistes" (VII 114). Die Fürstin Gallitzin mahnt Hamann, „sich auf den einzigen Mittler und Fürsprecher zu verlassen, dessen Blut bessere Dinge redet als des ersten Heiligen und Märtyrers Abel und uns von dem eiteln Wandel nach väterlicher Weise erlöset hat" (VII 405 und Gild 594 f.) — wieder wie VII 65 eine Wertung des Kreuzestodes als Offenbarung der göttlichen Liebe. Eine aufmerksame Vertiefung in das demütige Leben des Herrn rät er endlich auch jenem Schwaben Steudel. „Wer ist thätiger gewesen, mit mehr Geduld, als der Menschensohn! Er hatte nicht, wo er sein Haupt hinlegte. Er kam in sein Eigentum, und seine Unterthanen nahmen ihn nicht auf. Wie muß einem Manne von seinem unschuldigen, reinen Charakter unter einem solchen Volke zu Mute gewesen sein, unter dem Pfaffenregiment der Hohenpriester und dem moralischen Otterngezücht der Pharisäer! Was für göttliche Selbstverleugnung gehörte dazu, sich zu den rohen Begriffen der 12 Boten herunter zu lassen, die noch einfältiger waren und mehr Bauernstolz hatten als unsere Leibeigenen; den Hang politischer Kannegießereien zu unterdrücken und ihre groben Mißverständnisse eines Himmelreiches zu berichtigen!" (VII 420). Wohin wir auch blicken — Hamann verzichtet auf die Formeln einer veralteten, dogmatischen Weisheit und stützt sich auf den Inhalt des biblischen Evangeliums.

Die Ursache der Umwandlung läßt sich kaum bestimmt erkennen. Wir sind auf Vermutungen und psychologische Konstruktionen angewiesen. Jedenfalls dürfen wir nicht bloße kritische Gedankengänge zu Grunde legen. Hamanns Gedankenwelt bildet stets den verstandesmäßigen Niederschlag von starken Gefühlen, Erfahrungen, Intuitionen und Stimmungen. Jede wichtige Wandlung seines Denkens geht deshalb auf neue seelische Erfahrungen zurück — so sehr, daß er sich der logischen Verschiedenheit der

neuen und der alten Gedanken nur selten bewußt werden konnte. So wendet er sich auch in der Erlösungslehre allmählich unter dem treibenden Einfluß einer Erfahrung bestimmten Vorstellungen zu, ohne daß wir ein Wort der Kritik an Stellvertretung, Opfer und Loskauf vernehmen.

Welches diese Erfahrung sein muß, das ergiebt sich aus dem Lebensgange Hamanns von selbst. Er hatte in London Gottes Hand unmittelbar gefühlt und sich als Gegenstand der göttlichen Erlöserthätigkeit erkannt. Wie bei allen stark religiösen Naturen steht nun bei ihm die Wirksamkeit Gottes allenthalben im Vordergrund, und zwar die unmittelbar eingreifende, im Menschenherzen ein Neues schaffende Wirksamkeit Gottes. Konnte die Lehre von Stellvertretung, Opfer und Loskauf dieser Empfindung genügen? Hamann hatte hier die Reste jener alten Theorien vor sich, die Gott mit dem Teufel, mit Christus oder seiner eigenen hypostasierten Gerechtigkeit und Heiligkeit ein Rechtsgeschäft abwickeln ließen. Die Erlösung war ein Ausgleich zwischen streitenden Mächten, bei dem zwar viel über die Menschen, aber wenig mit ihnen gehandelt wurde. So hoch nun Hamann das kirchliche Erbe der Väter schätzte — eine solche Lehre entsprach der religiösen Kraft seiner glühenden Seele zu wenig. Er dürstete nach unmittelbarer Berührung und Beseelung durch Gott. Selbst die Person Christi bildet keine Zwischeninstanz, keine für sich stehende Größe, sondern hat ihren religiösen Wert allein darin, daß sie Gottes Kraft in der sinnlichen Welt des geschichtlichen Lebens verkörpert und den Menschen vermittelt. Von einer Leistung Christi an Gott kann der reife Hamann nicht mehr sprechen. Aber auch ein anderer Mangel mußte jener alten Theorie für Hamanns Empfinden anhaften. Die Annahme der auf rechtlichem Wege vollbrachten Erlösung durch den Einzelmenschen wird zu einer Art verdienstlicher Leistung, behält also jederzeit einen pelagianischen Zug. Ueber jeden Gedanken an eine eigene religiöse Leistung des Menschen aber gießt Hamann seinen bittersten Spott aus. Es ist, wie die genannte Stelle von Golgatha und Scheblimini sagt (vgl. S. 376 zu VII 59 f.), eine Thorheit der Juden, daß sie durch Gesetzeserfüllung, und eine Thorheit der Aufklärer, daß sie

durch Vernunftanbetung zu Gott empor dringen wollen. Hätte Hamann hier Veranlassung gehabt, gegen eine dogmatische Orthodoxie zu kämpfen, er hätte ebenso diejenigen gegeißelt, die sich durch Annahme einer Erlösungstheorie eine Stufe in den Himmel bauen wollten. Im Christentum zieht Gott selbst die Menschen durch seine Liebe in sein Reich und macht sie zu neuen Geschöpfen. Sogar der Wandel des Christen ist „das Meisterstück des unbekannten Genies“, d. h. Gottes oder Christi (z. B. II 158 f.). Alle menschliche Mitwirkung bleibt ausgeschlossen; selbst kirchliche Hilfen wie Dogmatik, Kirchenrecht, Erziehungs- und Verwaltungsanstalten mißhandeln das Christentum mehr als sie es fördern. Gegenüber Mendelssohn und Kant sammelt Hamann alles, was er an zusammenhängendem Denken und verständlicher Sprache bieten kann, um einmal diese Wahrheit aufs nachdrücklichste zu betonen. Die Stelle gehört in das Bereich jener oben genannten Worte, in denen seine Hauptschrift gipfelt. Sie lautet folgendermaßen: „Nicht in Diensten, Opfern und Gelübden, die Gott von den Menschen fordert, besteht das Geheimnis der christlichen Gottseligkeit, sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum besten der Menschen gethan und geleistet; nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er aufgelegt, sondern im höchsten Gute, das er geschenkt hat; nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die bloß menschliche Gesinnungen und menschliche Handlungen betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt. Dogmatik und Kirchenrecht gehören lediglich zu den öffentlichen Erziehungs- und Verwaltungsanstalten, sind als solche obrigkeitlicher Willkür unterworfen, und bald eine grobe, bald eine feine äußerliche Zucht, nach den Elementen und Graden herrschender Aesthetik. Diese sichtbaren, öffentlichen, gemeinen Anstalten sind weder Religion noch Weisheit, die von oben herabkommt, sondern irdisch, menschlich und teuflisch nach dem Einfluß welscher Kardinäle oder welscher Ciceroni, poetischer Beichtväter oder prosaischer Bauchpfaffen, und nach dem abwechselnden System des statistischen Gleich- und Uebergewichts oder bewaffneter Toleranz und Neutralität“ (VII 58 f.).

Auch über die Aneignung des höchsten Gutes oder der Erlösung durch den Menschen meidet Hamann jede Theorie. Es ist Sache der Epigonen, darüber ihre in das Gräberfeld der Kasuistik führenden Paragraphen zu schmieden — die großen schaffenden Geister stellen nur allgemeine Grundsätze auf. Als Hamann das Wehen des göttlichen Odems verspürte, war er anbetend niedergesunken. Er kannte seitdem nichts Heiligeres, als allenthalben auf Gottes Offenbarung zu lauschen und sie in sein Herz zu ziehen; aber von allen Reflexionen darüber hielt er sich in keuscher Zurückhaltung fern. Daher findet sich auch bei ihm der alte, ewig neue Widerspruch zwischen dem übermächtigen Gefühle, Gott allein das ganze, auch das geistige Dasein zu verdanken und dem eignen redlichen Bemühen um eine rechte Gotteskindschaft. Auf der einen Seite ist nur von der „Annehmung" der dargebotenen Erlösungsgüter die Rede (z. B. I 212. 83), auf der andern von sittlichem Ringen darum. Immerhin bleibt das eine gewiß, daß jene Seite der eigentümlichen Stimmung und Erfahrung Hamanns besser entspricht und daher weit häufiger in den Vordergrund tritt.

Inhaltlich lassen sich wenigstens die wichtigsten seelischen Vorgänge feststellen, die zur psychologischen Vermittlung und Aneignung der Erlösung führen. Sie hängen sämtlich irgendwie mit dem Einfluß zusammen, den die Gestalt Christi auf das Menschenherz ausübt. Die Art, wie andere Träger der Offenbarung, etwa Propheten und biblische Sprüche, wirken, ist nicht grundsätzlich, sondern nur an Stärke und Tiefe davon verschieden. Wollte Hamann an theologische Formeln anknüpfen, so fand er auf rationalistischer Seite die Vorbildlichkeit Jesu, auf orthodoxer sein prophetisches, hohenpriesterliches und königliches Amt. Auf dieses spielt er denn auch zuweilen an; aber er benutzt es eben so wenig als Zusammenfassung seiner Gedanken wie die rationalistische Vorbildlichkeit. Letztere meidet er, soviel ich sehe, gänzlich; der Mißbrauch und die Ueberspannung des Ausdrucks in der damaligen Theologie mag ihn abgeschreckt haben. Was edlere Geister darunter verstanden, findet sich auch bei ihm. Er spricht gelegentlich von der Nachfolge Christi (III 254. VI 12); er übernimmt von

Christo seine neue Lebensregel, sich im Dienste der Menschheit zu opfern, sein Ideal des Leidens und Gehorsams, der Niedrigkeit und Geduld; seine Mahnung an Steudel (vgl. S. 378 zu VII 420) weist ebenso nachdrücklich auf das Vorbild Christi hin wie jenes Wort, mit dem er Lindner gegenüber seine eigne neue Lebensweise und Gesinnung verteidigt (I 360).

Dabei erscheint Jesus zunächst als mustergiltiges Subjekt der Frömmigkeit. Für Hamann aber war die andere Seite fast noch wichtiger: die Wertung Jesu als Objekt des Glaubens. Jesus bedeutet ihm die Seite Gottes, die sich der Sinnenwelt zukehrt, die Offenbarung Gottes für das menschliche Geschlecht. Steht er schon staunend vor dem sündenfreien Sinn und Wandel des Herrn, so steigert die Gewißheit, daß in dieser Persönlichkeit Gott selbst auf die Erde herabkommt, das Staunen zur Anbetung. Worauf er die Gewißheit davon gründet, wird nicht ganz deutlich. Jedenfalls nicht auf das kirchliche Dogma, obwohl er gelegentlich die menschliche und göttliche Natur erwähnt. Er verbindet zumeist das Zeugnis der Bibel und das des eigenen Herzens. Bildet letzteres thatsächlich die tiefere Grundlage, auf der sich erst die Würdigung der Bibel erhebt (vgl. z. B. den Bericht I 211 ff.), so galten ihm doch weiterhin, wie wir sehen werden, alle Worte der Bibel als irgendwie inspiriert und konnten folglich zu Ausgangspunkten weiterer Gedankengänge werden. So lieh die Bibel seiner im tiefsten Herzen empfundenen Schätzung Christi bestimmte Vorstellungsreihen wie die von der übernatürlichen Geburt. Wie dem auch sei — überall betont Hamann die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christo. Aus seiner Menschwerdung erkennt er, „was für ein liebreiches, unaussprechlich gütiges und wohlthätiges Wesen“ Gott ist (I 218).

Durch den Gedanken, daß es der Sohn Gottes, der Vertreter Gottes ist, der in Armut und Niedrigkeit den Menschen dient, der unschuldig leidet und stirbt, gewinnt jedes Ereignis im Leben Jesu eine ungleich tiefere Wirkung. Es wird vor allem Sündenerkenntnis, Scham und Sehnsucht nach Besserung geweckt. Hamann beschreibt uns in seinem Lebenslauf, wie am 31. März 1758 zum ersten Mal die neue Erkenntnis durchbricht. Er em-

pfand dabei plötzlich in seinem eigenen Herzen die sündigen Züge, die Jesum in den Tod gezwungen hatten; er fühlte sich daher als Mörder seines Erlösers und als undankbaren Verächter der göttlichen Liebe. Das Wesentliche dieses seelischen Vorgangs wiederholt sich nun oft. Jeder neue Beweis der Vaterliebe Gottes wirft ihn auf die Kniee zu einem demütigen Bekenntnis der Sünde und Schwäche. Die eine Wirkung der Heilsthaten Gottes besteht also darin, daß kraft einer eigentümlichen Verbindung von Dankbarkeit, Scham und Abscheu die Sünde stärker ins Bewußtsein tritt, daß der sittlich-religiöse Maßstab sich verfeinert und daher ein wachsendes Bedürfnis nach Erlösung emporwächst.

Allein da das Erste der Eindruck der göttlichen Liebe war, führt die Sündenerkenntnis nicht zur Verzweiflung, sondern zu einer desto lebhafteren Erfassung der in der Liebe Christi offenbarten Vergebung. Hamann beschreibt die Stimmung, die sich daraus ergab, im Anschluß an jene Stelle. „In den Augenblicken, worin die Schwermut hat aufsteigen wollen, bin ich mit einem Trost überschwemmt worden, dessen Quelle ich mir selbst nicht zuschreiben kann, und den kein Mensch im stande ist, so überschwänglich seinem Nächsten einzuflößen. Er verschlang alle Furcht, alle Traurigkeit, alles Mißtrauen, daß ich keine Spur davon in meinem Gemüt mehr finden konnte“ (I 214). Das Bewußtsein der Vergebung blieb nun als Frucht des Erlöserwirkens Christi ein dauernder Besitz seiner Seele. Ausdrücklich fand er das Zeugnis dafür auch in der Stimme des eigenen Herzens (z. B. I 216). Aber das subjektive Gefühl konnte schwanken; und so sagt er 1762 in einem Brief an Lindner: „Was mein eigen Herz betrifft, so traue ich demselben nicht, wenn es mich absolviert, nicht wenn es mich verdammt“ (III 155). Dann schaut er wieder auf die objektiven Thatsachen der Erlösung und weiß: „Gesetzt daß es mich verdammt, so ist Er größer als mein Herz“ (ebenda; fast wörtlich dasselbe 1778 an Lavater, vgl. V 279).

So oft und freudig er den Trost der Sündenvergebung aus dem Leben und Sterben Jesu Christi ableitet, so bildet dieser doch nicht die einzige Wirkung davon. Hamann gewinnt ganz allgemein das Bewußtsein, daß er einem andern Vaterlande und

einem Zusammenhang der Geister angehört, von dem der natürliche Mensch nichts ahnt. Das ist es, was am häufigsten in den Aeußerungen seines neuen Bewußtseins wiederkehrt. Eine einheitliche Formel oder psychologische Erklärung läßt er freilich seiner Natur gemäß auch hier vermissen. Sind es doch in erster Linie nicht klare Gedanken, sondern schwer faßbare, gefühlsmäßige Mächte, die ihn beim Blick auf die Thatsachen der Erlösung ergreifen. Auch dafür aber gilt die Bemerkung, die er 1786 an Hartknoch schrieb: „Von einem solchen Gefühl läßt sich kein wahrer bestimmter Begriff mitteilen. Je dunkler, desto inniger“ (VII 319). Daher eignen allgemeine, weite Worte sich am besten dazu, die vielverzweigten Vorgänge des inneren Lebens zu beschreiben. Hamann fand den passendsten Ausdruck in dem bereits genannten Satze: „Er ist das Haupt unsrer Natur und aller unsrer Kräfte und die Quelle der Bewegungen, die so wenig in einem Christen stille stehen kann als der Puls in einem lebenden Menschen“ (I 228). Wir empfangen darnach Förderung und Leitung unsrer natürlichen Kräfte und eine nach Wirksamkeit verlangende Speisung der ganzen Lebensbewegung von ihm. „Der Christ allein — so fährt Hamann an jener Stelle fort — ist ein lebender Mensch, weil er in Gott und mit Gott lebt, bewegt und da ist, ja für Gott“. Unbestimmte aber weitausschauende, tiefgrabende Gedanken, an Inhalt jeder dogmatischen Formel weit überlegen! Leider eben wie alle Sätze Hamanns nur Blitze, die für einen Augenblick den Horizont erleuchten! Erst in Schleiermachers Theologie tauchen sie neu auf und schaffen sich breitere Geltung.

Betrachten wir nach der Entstehung der grundlegenden Thatsachen und der psychologischen Vermittlung die Art, wie die Gewißheit der Erlösung sich auf den verschiedenen Seiten des Bewußtseins äußert. Schon Goethe hat in Dichtung und Wahrheit betont, daß Hamann jeder Trennung der seelischen Kräfte widerstrebt und all seine Gedanken auf die Einheit der Geistesthätigkeit begründet. Dann bildet auch die Religion kein abgesondertes Gebiet, das nach Belieben gepflegt

oder ungestraft vernachlässigt werden dürfte. Sie steht im innigsten Zusammenhang mit dem gesamten inneren Leben; wer ihre Ausbildung versäumt, kann seine menschliche Bestimmung nimmermehr erreichen. „Die Theorie der wahren Religion ist jedem Menschenkinde angemessen und seiner Seele eingewebt“ (IV 198). „Sollte das Christentum wirklich auf so eine Flickerei unseres Verstandes, Willens und aller übrigen Kräfte und Bedürfnisse bis auf die Scherben unseres Schatzes hinauslaufen und die Hauptsache auf einigen religiösen Theorien und Hypothesen beruhen? Ist das die Verheißung, alles neu zu machen, eine Geistes- und Feuertaufe mit neuen Zeugen?“ (VII 286). Das gesamte Innenleben erleidet eine Umwandlung, sobald das religiöse Leben sich entwickelt. Schon durch seine Ausdrucksweise zeigt Hamann, wie hoch er diesen Zusammenhang wertet. Er stempelt im Anschluß an Hume das Wort Glauben so weit um, daß es den gefährlichen Sinn eines ungenauen Wissens verliert und für alle Gebiete anwendbar wird: es bezeichnet die unmittelbare Erfassung einer Wirklichkeit, sei es im religiösen oder im übrigen Leben. Ueberall gilt der Satz: „Das Dasein der kleinsten Sache beruht auf unmittelbarem Eindruck, nicht auf Schlüssen“ (VII 419). Insofern gehört „der Glaube zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntniskräfte und zu den Grundtrieben unserer Seele“ (IV 326). Er bedeutet etwa dasselbe, was anderswo Geschmack und Genie heißt, jenes mehr für die empfangende, dieses mehr für die schaffende Seite. Daher lesen wir nicht nur häufig vom Glauben da, wo wir ein profaneres Wort erwarten, sondern der Glaube heißt auch umgekehrt in den Biblischen Betrachtungen „der Geschmack Gottes, der herzliche Eifer, das Gefühl des göttlichen Wortes“ (I 94); und ebenso gehört in den Sokratischen Denkwürdigkeiten Geschmack und Glaube zusammen (II 36). Vollends Genie und Glaube werden häufig vertauscht, wo es sich um die eigentliche seelische Schöpferkraft im Menschen handelt (vgl. besonders II 430).

Bei dieser Weite des Begriffs kann es nicht Wunder nehmen, daß der Glaube auf religiösem Gebiet die ganze Frömmigkeit, die Religion im subjektiven Sinn bedeutet. In Golgatha und Scheblimini sagt Hamann darüber: „Daher heißt die geoffenbarte Re-

ligion des Christentums mit Grund und Recht Glaube, Vertrauen, Zuversicht, getroste und kindliche Versicherung auf göttliche Zusagen und Verheißungen und den herrlichen Fortgang ihres sich selbst entwickelnden Lebens ....." (VII 44). Hier wird der Glaube, der schon durch den gesperrten Druck hervortritt, echt neutestamentlich und reformatorisch als Vertrauen und Zuversicht erklärt — damals durchaus nicht selbstverständlich. Hamann verdankt diese Einsicht weder der Orthodoxie noch dem Pietismus und Rationalismus, sondern seinem eigenwüchsigen christlichen Verständnis der Heilsthatsachen, seiner Auffassung des Christentums als einer Erlösungsreligion. Was er mit der Erlösung meinte, das forderte nicht ein Fürwahrhalten bestimmter Dogmen, sondern hingebendes Vertrauen zu der Erlöserpersönlichkeit Christi und zu der Vaterliebe des allmächtigen Gottes.

Die Freiheit von intellektualistischem Gifte und der allgemein menschliche Charakter zeigt sich am klarsten in der engen Beziehung, die bei Hamann der christliche Glaube zur Leidenschaft und Poesie besitzt. Hamann haßt die Schwächlichkeit überall, besonders aber in der Religion. Wie Paulus in heiligem Affekte spricht (II 95), so soll auch im modernen Christen das religiöse Gefühl die Kraft der Leidenschaft erlangen. Hamann schreibt 1761 an Lindner: „Sie predigen mir immer die Liebe. Ist die nicht die Königin der Leidenschaften? Ein Kenner nennt ihre Glut feurig und eine Flamme des Herrn. Ihre Liebe hat aber, wie es scheint, zum symbolo: Thue du mir nichts, und ich thue dir wieder nichts. Wenn Sie nicht Leidenschaften haben, so fehlt es Ihnen vielleicht an deren Stelle nicht an Lüsten: die sind so gefährlich als jene" (III 69 f. Vgl. I 494. 515. II 286). Stärke des Gefühls ist eine Gabe Gottes; im Hohenlied bedient Gott selbst sich zu seiner Offenbarung „der stärksten und sanftesten Leidenschaft, die die Menschen zu fühlen fähig sind" (Kleuker S. 35). Es gilt nur, das starke Gefühl zu klären und auf rechte Ziele zu lenken; jede Unterdrückung würde es irre leiten, in Sentimentalität oder heimliche Lüste verwandeln. Ebenso notwendig ist die Verwandtschaft mit der Poesie. Das innerste, das göttliche Leben birgt eine Fülle von Geheimnissen in sich. Wie schon irdische Freundschaft und

Liebe nach Hamann nicht ohne Geheimnis bestehen kann, so noch viel weniger die Religion, die persönliche Gemeinschaft mit Gott. Sie widerstrebt daher der begrifflichen, logischen Sprache; viel eher kann sie in den Formen der Kunst und Poesie ihren Ausdruck finden. Das Göttliche redet in den „Originalwerken der Kunst" (II 158); und die Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts (II 258). An die allertiefsten Wahrheiten der Religion darf nur die Dichtung herantreten. „Dies sind Empfindungen, die mit zu denen gehören, an die sich, wie Klopstock sagt, kein prosaischer Schriftsteller wagen kann noch darf. Wer kann Dinge nachahmen, die durch keinen von den fünf Sinnen geschöpft werden können? Dies sind Empfindungen, die in kein ander Feld gehören als in die Poesie, und in keiner andern als der Göttersprache allein ausgedrückt werden können (I 417). Später heißt die Religion ein „poetischer Gegenstand" (IV 243); sie besitzt eine „mythische und poetische Ader" (IV 329).

Hamann hat keine Abhandlung über das Wesen der Religion und des Glaubens geschrieben. Aber wie hoch schwang er sich schon mit den hier genannten Gedanken über das orthodoxe und rationalistische Christentum hinaus! Wie gründlich überwand er damit auch die Schwächen des heimatlichen Pietismus, der Gott um so mehr zu dienen meinte, je weniger er sich um die „Welt", um den Strom der geistigen Entwicklung kümmerte! So erzählt denn auch Goethe in Dichtung und Wahrheit, daß die anfängliche Verehrung der Pietisten für ihn bei näherer Berührung bald erkaltete. Hamann selbst hat allerdings die Spitzen seiner Grundanschauung weniger gegen die pietistische und orthodoxe als gegen die rationalistische Seite gewendet, die damals weit gefährlicher schien. Denn sie verband den Intellektualismus der Orthodoxen mit dem Moralismus der Pietisten und wandelte so das Christentum in ein Gefüge allgemeiner Wahrheiten und nützlicher Vorschriften um. Hier legte Hamann die Axt an die Wurzel. Seine Auffassung der Religion war tiefer und weiter zugleich. Sie leitete die Macht des Glaubens aus dem innersten Herzen ab und konnte desto weniger die Einschränkung auf das moralische Gebiet ertragen.

Bei ihm persönlich hatte sich — vielleicht als Wirkung dieses

Gegensatzes, vielleicht als notwendige Folge des Strebens, überall nur auf die seelischen Gründe zu schauen — eine weitgehende Verachtung der üblichen Moralität, der zur Sitte erstarrten Sittlichkeit herausgebildet. Seine „Gewissensehe" ist ein lebendiges Zeugnis dafür. Sie war im Grunde ein tief sittliches Verhältnis, das nicht die geringste Trübung erfuhr; aber er hat trotz aller Frömmigkeit niemals die kirchliche Trauung begehrt. Es ist hier nicht der Ort, die Ursachen dieses für weite Kreise anstößigen Verhaltens in ihrem ganzen Umfang zu erforschen und zu beurteilen. Das eine zeigen jedoch die erhaltenen Aeußerungen Hamanns deutlich, daß es sich für ihn um einen notwendigen „Verstoß gegen die Kirchenpolizei" (VI 207), nicht gegen die Religion selber handelte, daß er seine Ehe daher als „bürgerlichen Uebelstand", aber nicht als Gewissensbelastung empfand (V 193). Nach V 194 trieb ihn sogar das Gefühl einer Pflicht: „Diese Magd würde vielleicht als meine Ehefrau, ich weiß nicht was sein . . . weil ich die innere Ueberzeugung habe, daß diese Lage ihre eigene Glückseligkeit mindern und vielleicht dem Glück ihrer Kinder nachteilig werden könnte". Mag seine Ansicht und die Folgerung, die er zog, verfehlt gewesen sein — niemand wird bestreiten dürfen, daß er gerade aus tiefster religiöser Sittlichkeit die äußere Ordnung verletzen zu müssen glaubte.

Dieselbe Verachtung des Moralismus zeigt sich oft genug in seinen Schriften. Nicht als ob er den Libertinismus vertreten wollte — nach VI 207 ist ihm dieser noch widerlicher als „der papistische und herrnhutische Süß- und Sauerteig". Die Moral ist unentbehrlich, sie ist die Syntax des Lebens (VI 345); sie ist notwendig, um die wechselseitigen Beziehungen der Menschen zu regeln. Aber sie gehört eben nur in dies Bereich, sie ist ein „politisches Heiligtum"; für das tiefste Innenleben, d. h. für das Verhältnis zu Gott oder das „metaphysische Heiligtum" (IV 365), ist sie ohne wesentliche Bedeutung. Wo sie doch eine solche beansprucht, da hält er mit seinem Ingrimm nicht zurück. „Der Eifer für die Ausbreitung der Moral ist daher eine eben so grobe Lüge und freche Heuchelei als der Selbstruhm gesunder Vernunft" (IV 331). „Ohne Glauben sind Diät und Moral nichts als

Quacksalbereien, und mit dieser Geistes-Tinktur lassen sich alle Steine des Anstoßes und Felsen des Aergernisses wie Schaumgerichte verdauen und auflösen" (VI 193). Unser Glauben und Vertrauen, unsre Zuversicht und Hoffnung darf sich nur auf die göttlichen Heilsthaten gründen, nicht auf moralische Werke. Wenn die Aufklärer anders denken, so fallen sie in pharisäischen und katholischen Irrtum zurück. Noch am Abend seines Lebens hat er gegen den moralischen Vervollkommnungstrieb der katholischen Fürstin Gallitzin gesprochen. Sie berichtet selbst darüber: „Weit entfernt, etwas Böses darin zu sehen, war dieses beständige Gefühl (der Anstrengung) ein Ruhekissen in drohender Mutlosigkeit für mich. Hamann aber sah Stolz darin und sagte es mir. .... ich liebte ihn mehr als jemals für diese väterliche Härte, wälzte daher die Sache ernstlich in meiner Seele und befand sie wahr" (VIII 1, S. 396).

Allein so wenig die Religion in der Befolgung moralischer Regeln besteht, es muß doch aus dem Bewußtsein der Erlösung eine neue freie Sittlichkeit hervorwachsen. Das ist die Weisheit des Neuen Testaments und der Reformatoren. Für Hamann aber und für jene ganze Zeit mußte sie durch eigene religiöse Erfahrung neu geboren werden. Das war in London geschehen. Gleich darauf, in den Gedanken über seinen Lebenslauf, sehen wir thatsächlich das Neue hervorwachsen: „... daß es daher unmöglich ist, ohne Glauben an Gott .. uns selbst zu lieben und unsern Nächsten; kurz man muß ein wahrer Christ sein, um ein rechtschaffener Vater, ein rechtschaffenes Kind, ein guter Bürger, ein rechter Patriot, ein guter Unterthan, ja ein guter Herr und Knecht zu sein; und daß im strengsten Wortverstand jedes Gute ohne Gott unmöglich ist, ja daß er der einzige Urheber desselben" (I 219; vgl. I 80). Noch in demselben Jahre wendet er die neue Erfahrung auf seinen Bruder an: „Ich schreibe Dir als ein Bruder, der Dich nicht eher hat lieben können, so lange er Gott nicht erkannte und liebte .... Alle Zärtlichkeiten des Blutes, der Natur sind leere Schalen, die denen nichts helfen, die wir lieben .... Durch Gott allein liebt unser Herz die Brüder, durch ihn allein sind wir reich gegen sie" (I 289). Kaum hat also der

Glaube in Hamanns Herzen wirklich Wurzel geschlagen, so bringt er schon die Frucht der Nächstenliebe hervor. „So lange wir an den glauben, der die Leute so lieb hat, laufen wir keine Gefahr, Menschenfeinde zu werden" (III 359). Aber auch in der Arbeit an sich selbst gewinnt er aus seinem Glauben sittliche Hilfe. Geradezu rührend ist es z. B., wie er sich kraft seiner neuen Gottseligkeit von der Sklaverei der kleinen Gewohnheiten befreit (I 221 f.; vgl. oben S. 371).

Die sittliche Kraft der Erlösung ist ein wichtiges Gut. Ueberstrahlt aber wird sie an Herrlichkeit durch die rein religiösen Wirkungen, in denen das Erlösungsbewußtsein sich auslebt. Was Hamanns Herz seit dem Londoner Umschwung vor allem erfüllt und erhebt, das ist das selige Gefühl der Gotteskindschaft, die Gewißheit einer steten inneren Verbindung mit Gott. In der Möglichkeit, „durch den Glauben den Anteil an seiner Gegenwart und Gnade fühlen" zu können (I 93), erlebt er tagtäglich von neuem sein Christentum. „Ein verborgenes Leben in Gott" bedeutet für ihn die „Perle des Christentums" (IV 285). Freilich nicht nach mystischer Weise. Zwar liebt er manchen Mystiker, einen Franz von Sales, Jakob Böhme, Engelbrecht und Hahn. Aber ihre schwärmerischen Sonderheiten lehnt er ab. Nur ganz vorübergehend und bei besonderem Anlaß gestattet er sich phantastische Gedanken, wie etwa in dem Trostbrief, den er an Buchholz beim Tode eines Kindes schrieb (VII 328). Er hält sich auf dem religiösen wie auf jedem anderen Gebiete an das wirkliche Leben. Er sucht gerade dem irdischen Leben seinen religiösen Inhalt abzugewinnen und Gott in der lebendigen Wirklichkeit zu genießen.

Die wichtigste Hilfe dazu ist ein starker persönlicher Vorsehungsglaube, der überall von den Mittelursachen auf Gott selbst zurückgeht (III 187). Hatte er schon vor der Londoner Wandlung zu den Grundzügen in Hamanns Christentum gehört, so geben seitdem die persönlichen Heilserfahrungen eine wirksame Nahrung und die neu erkannten Heilsthatsachen eine feste Stütze dazu; er bewährt sich ihm gerade als Frucht der Erlösung. Allgemeine Sätze reichen nicht hin, ihn zu behaupten.

„Wie schwer hält es, den Menschen von dieser ersten, leichtesten und tröstlichsten Wahrheit, daß Gott der Herr ist, zu überzeugen!“ (Kleuker S. 35). Daher nennt Hamann den Vorsehungsglauben am Schluß des Lebenslaufs mit der sittlichen Kraft zusammen als schönste Frucht seiner Umwandlung. „Ja die ganze Bibel scheint recht zu dieser Absicht geschrieben zu sein, uns die Regierung Gottes in Kleinigkeiten zu lehren“ (I 223). Er selbst wendet ihn bei großen und kleinen Ereignissen an. So preist er das unerwartete Geschenk, das Buchholtz 1784 sandte, als ein „Wunder und Zeichen“ (VII 221). Bei einem neuen Unternehmen schreibt er 1766 an seinen Vater: „Ich überlasse alles der göttlichen Vorsehung, ich sehe mich als ihren Ball an, der durch nichts anderes als die Kraft ihrer Hände lebt“ (III 359). Herder muß 1774 als Antwort auf einen Klagebrief hören: „Also, vom Lauf der Umstände gegängelt, mit den Mutterhänden der Vorsehung geleitet hin und her, und unter dem Vaterauge des Alten der Tage, wollen wir ein jeder seinem Ziel entgegengehen, wieder aufrichten die lässigen Hände und die müden Kniee und aufsehen auf den ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν — αἰσχύνης καταφρονήσαντα“ (V 120). Endlich sei aus der unendlichen Zahl von hierher gehörigen Stellen noch die genannt, mit der Hamann 1788 Steudel einen lebendigen Vorsehungsglauben ans Herz legt: „Ohne eine individuelle Vorsehung kann Gott weder Regent des Weltalls noch Richter der Menschen und Geister sein. Ich bin von dieser Wahrheit a priori durch das gegebene Wort der Offenbarung und a posteriori durch meine und die tägliche Erfahrung überzeugt“ (VII 418).

Erinnert schon das an A. Ritschl, so finden sich auch die Begleiterinnen, die dieser dem Vorsehungsglauben in der Demut und Geduld zur Seite stellt, im Christentum Hamanns. Bestimmte Sätze lassen sich schwer dafür beibringen. Denn Hamann braucht das Wort „Demut“ in ganz anderem Sinn, gleichbedeutend mit Herablassung und Güte. Er spricht z. B. von der Demut Gottes (I 450). Aber auch das besitzt er in hervorragendem Grade, was wir Demut nennen. Zwar beschuldigte man ihn besonders nach der Heimkehr von England des Stolzes. Aber es war ein christlicher Stolz. Wie Paulus und Luther aus der Demut gegen Gott mit seelischer

Notwendigkeit eine unbeugsame Festigkeit gewannen, so Hamann seit seinem Erlebnis in London. Er ruft 1759 Lindner zu: „Ich habe nicht nötig, heimlich stolz zu sein als einer, der sich seines eignen Stolzes schämt oder mit selbigem andern Schaden thun will. Ich habe nicht nur eingestanden, daß ich stolz bin, sondern auch die guten Gründe, die ich habe es zu sein und mit Gottes Hilfe darin zu verharren" (I 470; vgl. 506 f.). Für seine Geduld bedarf es keiner weiteren Belege. Die vorhin aus dem Brief an Herder angeführte Stelle und ein Blick auf sein gequältes Leben macht jedes Wort entbehrlich. Seine Tochter berichtet mit schlagender Kürze: „Nie habe ich ihn klagen hören; und geschah es ja — mit lachendem Munde"[1]).

Vorsehungsglaube, Demut und Geduld aber bedeuten für Hamann nicht nur einen steten Genuß der gegenwärtigen göttlichen Liebe, sondern zugleich die ersehnte Erlösung von der Welt. Er spielt gern auf das δός μοι ποῦ στῶ des Archimedes an. Denn er besitzt in seinem Erlösungsglauben einen festen Standort, der ihn befähigt, alles Schwere und Drückende aus den Angeln zu heben (z. B. III 225. 395). Wie er in seiner Hausandacht an jedem Sonnabend das Lied anstimmt: „Sollt ich meinem Gott nicht singen, sollt' ich ihm nicht fröhlich sein", so läßt er thatsächlich seinen Sinn durch böse Erfahrung und Schwermut nicht trüben. Seine Trostbriefe gehören daher zu dem Besten, das wir aus seiner Feder besitzen. Nicht als ob er mit stoischem Gleichmut auf die Leiden und Freuden des Daseins blickte. Herder schreibt ihm noch 1786 mit Recht: „Ihre Natur ist bei dem kleinsten Funken ein Feuerrad" (Hoffmann[2]) S. 222). Er hatte sich ein kindlich-unmittelbares Gefühlsleben bewahrt. Als Beweis diene ein kurzes Stück aus dem erwähnten Bericht seiner Tochter: „Blieb die Mutter länger als gewöhnlich draußen, so wurde rekognosziert, und hieß es, sie backe Flinzen, so war seine Freude nicht kleiner als die unsrige ...... Einen andern großen Jubel setzten wir darein, dem Briefträger aufzulauern; denn nie war der Vater

1) Vgl. Poel. Hamann. Sein Leben und Mitteilungen aus seinen Schriften. 2 Bde. Hamburg 1874/76. I, 413.

2) Herders Briefe an Hamann. Berlin 1889.

glücklicher, als wenn er Briefe von Claudius, Lavater, Herder, später von Jacobi bekam, den er seinen Jonathan nannte. . . . Nicht allein aber der lohnende Kuß freute uns so sehr, als die entzückende Aussicht, allenfalls das Haus umkehren zu können, ohne daß ers merkte" (Poel I 413). Er kann sich freuen wie ein Kind und weinen wie ein Kind. Aber hinter den wechselnden Gefühlen wahrt er sich ein Heiligtum, in das kein Sturm des Lebens gewaltsam hineindringt. Hier wohnen die Kräfte, durch die er jede Erfahrung aus dem gefährlichen Bereich von Lust und Unlust heraushebt und zum Träger einer göttlichen Botschaft verklärt. Hier speichert er auch die geistigen Früchte auf, die ihm dadurch aus jedem Begegnis erwachsen. So läßt er sich durch den Undank nicht erbittern, mit dem sein Schützling Penzel ihm lohnt: „Für mich lauter Schule und lebendige Beiträge zur Menschenkenntnis und Menschenliebe" (V 265 f.). „Mißverständnisse gehören wie die Differenzen zur Harmonie des menschlichen Lebens und der göttlichen Haushaltung" (VI 265. Gild. 319). Der Tod erscheint ihm als „die beste Erziehungsanstalt für unser ganzes Geschlecht (VI 249). „Diese Angst in der Welt ist der einzige Beweis unsrer Heterogeneität. Denn fehlte uns nichts, so würden wir es nicht besser machen als die Heiden und Transszendentalphilosophen, die von Gott nichts wissen und in die liebe Natur sich wie die Narren vergaffen; kein Heimweh würde uns anwandeln. Diese impertinente Unruhe, diese heilige Hypochondrie ist vielleicht das Feuer, womit wir Opfertiere gesalzen und vor der Fäulnis des laufenden seculi bewahrt werden müssen" (VI 194). Es wäre verfehlt, in solchen Aussprüchen Versuche einer künstlichen Theodicee zu wittern. Hamann bedarf ihrer nicht; alle Theodiceen hält er für „Tand" (II 423. Gild. 171). In der religiösen Wertung des Unglücks, in der inneren Befreiung aus seinen Ketten vollzieht sich vielmehr bei ihm die eine Seite des christlichen Glaubens. Die Richtigkeit dieser Behauptung erprobt sich in den ähnlichen Gedanken, mit denen er sein Glück und seine Freuden wertet. Wir kennen z. B. seine Begeisterung für Wissenschaft und Dichtung; aber wenn er sie an den tieferen, den religiösen Lebensmächten mißt, dann kann er das eigentümliche Wort aussprechen:

„Diese Kinderspiele hat mir Gott gegeben, um mir die Zeit seiner Erscheinung nicht lang werden zu lassen“ (III 28).

Was auch Hamann erlebt, Großes und Kleines, Lust und Schmerz — aus allem vermag er religiöse Nahrung zu saugen. Aber ein umfassender Geist wie er bleibt nicht bei persönlichen Erfahrungen stehen. Es giebt kaum eine wichtige Frage der Wissenschaft, die er nicht mit seinen Arbeiten wenigstens streifte. So überträgt sich denn die religiöse Weltbetrachtung unwillkürlich auch auf diese weiteren Gebiete. Hatte er es im eigenen Leben empfunden, wie Gott alle Ereignisse lenkt, so wandelt sich nun für sein durchdringendes Fühlen und Denken das gesamte Weltgeschehen in ein großes Regierungswerk Gottes, in eine Offenbarung seiner Liebe, Macht und Weisheit. Darin findet seine gefühlsstarke, leidenschaftliche Natur ein notwendiges Gegengewicht wider die drohende Gefahr des schrankenlosen Subjektivismus. Wohl empfindet er im eignen Herzen Gottes Geist und einen Ausfluß göttlichen Wesens, aber er weiß: „Unser Genius kann so gut irren als unser Gewissen“ (Gild. 263). Er kennt auch die Schwankungen des menschlichen Herzens zwischen Trotz und Verzagtheit genugsam, um eine objektive, in der Außenwelt faßbare Offenbarung Gottes zu ersehnen und, wo er sie findet, mit offenem Sinn zu belauschen. Hier wie so oft berührt sich seine Naturanlage mit dem religiösen Bedürfnis. Hunger und Durst nach Wirklichkeit erfüllt seinen Geist. Immer aufs neue studiert er die philosophischen Systeme, aber Befriedigung empfindet er nur, wenn er sich objektiven Gebilden widmen kann. Aus ihnen bereichert er seine Erfahrung, und die Erfahrung wieder macht er zur Grundlage seines geistigen Lebens. Die Geschichte der Philosophie und Theologie rechnet ihn gern mit Jacobi zu den „Glaubensphilosophen“; allein das Urteil ist falsch, wenn man ihn nicht zugleich einen Erfahrungsphilosophen nennt. Seine gesamte Natur strebt der Wirklichkeit zu. Daher fühlt er sich in der Philosophie von Anfang an dem Engländer Hume verwandt, und wir dürfen ihn ebenso richtig neben Kant wie neben Jacobi stellen. Er wird von ganz anderen Gesichtspunkten aus als Kant geradezu ein Vorläufer der Kantischen Philosophie. Wenn

in dem Bedürfnis nach objektiver Gottesoffenbarung die religiöse, so liegt in dieser Eigenart die philosophische Wurzel für die Teilnahme, die er den Gebilden der Natur und der Geschichte, z. B. der Sprache und selbst der Orthographie, entgegenbringt. Am wunderbarsten kreuzen sich beide Wurzeln in erkenntnistheoretischen Aussagen wie der folgenden, die in den „Biblischen Betrachtungen" steht, also in keiner Weise kantisch beeinflußt ist. „Alle natürliche Erkenntnis ist offenbart; die Natur der Gegenstände giebt den Stoff, und die Gesetze, nach denen unsere Seele empfindet, denkt, schließt, urteilt, vergleicht, geben die Form. . . . Gott muß den Lauf der Natur ändern oder uns in einen andern Gesichtskreis versetzen oder denselben erweitern, wenn wir etwas Neues oder mehr als das Alte entdecken und erkennen sollen. . . . Es ist also Gott allein, der Neues hervorbringen, der uns Neues entdecken, und der uns das Neue zu unterscheiden und wahrzunehmen lehren kann" (I 115 f.). Welch wunderbare Mischung von Religion und Philosophie! Vielleicht war es gerade das Zusammentreffen zweier Motive, das seinem Gedankengang die vorauseilende Kühnheit verlieh. Denn in jener, dem Subjektivismus zustrebenden Zeit war es weit leichter, diesen auch auf die Religion zu übertragen, als ihn durch die religiöse Würdigung der objektiven Außenwelt zu ergänzen und seines Stachels zu berauben.

Er macht, wie wir sehen, auf religiösem wie auf profanem Gebiete das Recht der Persönlichkeit geltend. Trotzdem verliert der Leser keinen Augenblick die Gewißheit, einen aufrichtig frommen Christen vor sich zu haben. Denn Hamann beugt sich überall da, wo er vom göttlichen Walten etwas spürt. Und seine Seele ist so empfänglich, daß ihm dies fast überall gelingt. So kommt er dazu, dem Begriff der Offenbarung eine ganz ungewöhnliche Weite zu geben. Er hat denselben Umfang wie die Erfahrung; ja er bedeutet sachlich dasselbe, nur daß er alles religiös beleuchtet. Beide entsprechen dem, was Hamann Glauben nennt; die Erfahrung gehört zu der allgemeinen Bedeutung dieses Ausdrucks (vgl. S. 385), die Offenbarung zu der religiösen. Die Offenbarung leiht dem Glauben Stoff und Inhalt; der Glaube sucht und erfaßt durch unmittelbare Empfindung die Gegenstände

der Offenbarung. Beide Begriffe zeugen gleichmäßig von der zusammenschauenden, Göttliches und Menschliches verbindenden Betrachtungsweise Hamanns. Er behauptet einen starken religiösen Monismus, der auch für scheinbare Gegensätze eine höhere Einheit findet. In der coincidentia oppositorum, die er fälschlich von Giordano Bruno statt von Nikolaus Cusanus ableitet, erblickt er den Gipfel philosophischer Weisheit. Gott belebt die Natur. „Die ganze sichtbare Natur ist nichts als das Zifferblatt und der Zeiger; das ganze Räderwerk und das rechte Gewicht sind Seine Winde und Feuerflammen" (VI 113). Πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα. Der dualistische Manichäismus befindet sich unter seinen verhaßtesten Gegnern. Bis zum eigenen Leib erstreckt sich die Durchgötterung der Natur. Schon in den „Brocken" tritt Hamann der Anschauung entgegen, die in der leiblichen Natur des Menschen eine Ursache seines sittlichen Verderbens oder auch nur eine Schranke sieht. Sie ist der „Zeigefinger des verborgenen Menschen in uns" (II 259). Ja „der Leib ist das Kleid der Seele. Er deckt die Blöße und Schande derselben. . . . Er hat gedient, unsere Seele zu erhalten, eben wie die Kleidung unsern Leib schützet . . . . Diese Notdurft unserer Natur hat uns erhalten, unterdessen höhere und leichtere Geister ohne Rettung fielen. . . . . . Wie abscheulich würde vielleicht der Mensch sein, wenn ihn der Leib nicht in Schranken hielte!" (I 148). Diese Anschauung von der Natur giebt Hamann das Recht, in der natürlichen Leidenschaft, wie wir sahen, keine Sünde, sondern eher eine Förderung des Glaubens zu erkennen.

Viel lieber noch als die Offenbarung Gottes in der Natur behandelt Hamann die in der Geschichte. Zunächst galt es dabei, die polyhistorische Auffassung zu bekämpfen. So sagt eine geistvolle Anspielung des zweiten „hellenistischen Briefes: „Das Feld der Geschichte ist mir immer wie jenes weite Feld vorgekommen, das voller Beine lag — und siehe, sie waren sehr verdorret. Niemand als ein Profet kann von diesen Beinen weissagen, daß Adern und Fleisch darauf wachsen und Haut sie überziehe" (II 218). Weil die Ereignisse der Geschichte göttliche Offenbarungen sind, müssen große Gottesgedanken in ihnen leben und

weben; es gilt nur, sie religiös zu ordnen und zu werten. Kann man aber das Vergangene kennen, wenn man das Gegenwärtige nicht einmal versteht? Und wer will vom Gegenwärtigen richtige Begriffe nehmen, ohne das Zukünftige zu wissen? Das Zukünftige bestimmt das Gegenwärtige und dieses das Vergangene" (II 217). Hamann fordert also einen durchlaufenden Zusammenhang, eine teleologische Betrachtung der Geschichte. Woher er die Maßstäbe dazu schöpfte, das wissen wir aus seiner Weltanschauung. An der genannten Stelle fügt er hinzu: „Um das Gegenwärtige zu verstehen, ist uns die Poesie behilflich auf eine synthetische und die Philosophie auf eine analytische Weise." Wendet man beide richtig an, so gewinnt man eben eine göttliche Durchleuchtung alles Weltgeschehens.

Auch einen andern Irrtum jener Zeit hatte Hamann bei seiner Schätzung der Geschichte zu bekämpfen. Die Gebildeten, die über eine polyhistorische Betrachtung hinauskamen, erblickten ihrerseits in der Geschichte ein Gewebe menschlichen Truges oder Eigennutzes, im besten Fall eine Sammlung nützlicher Vorbilder. Jede Person und jedes Ereignis blieb vereinzelt und zufällig. Daher spricht selbst Lessing von zufälligen Geschichtswahrheiten, die tief unter den notwendigen Vernunftwahrheiten stehen. An diesem Punkt setzt Hamann seinen Hebel ein. Die Scheidung von ewigen und zeitlichen Wahrheiten ist der Ausfluß eines unchristlichen Dualismus; sie stützt sich auf eine Vernunft, die mit leeren Abstraktionen in den Himmel springen will. Drei große Feinde bekämpft Hamann in diesem Satze: Mendelssohn, Lessing und Kant. Golgatha und Scheblimini wendet sich gegen ihren gemeinsamen Fehler — wir haben gesehen, wie das Christentum in dieser Schrift mit grundsätzlicher Schärfe als Geschichtsreligion aufgefaßt wird. Die Heilsthaten Christi sind ewige und zeitliche Wahrheiten zugleich. Aber auch durch den Zusammenhang der Ereignisse und durch die gewaltigen Profetengestalten der Geschichte spricht Gott selbst zu den Menschen. Wenn das zeitliche Kleid nicht überall einen so vollkommenen Ausdruck des göttlichen Inhalts bildet wie bei der Person des Erlösers — der Geist Gottes leuchtet doch mächtig und faßbar hindurch.

So lenkt Hamann als einer der ersten den Blick von der Gesetzgebung des alten Testaments zu den Profeten und der weissagenden Bedeutung der jüdischen Geschichte (z. B. VII 44 f. 56 f. 106). Er betont auch den Wert der Kirchengeschichte und studiert die Kirchenväter planvoll durch. Besonders wird er vom Anfang bis zum Ende seiner Wirksamkeit nicht müde, auf Luther zu verweisen. Schon 1759 schreibt er an Lindner: „Was für eine Schande für unsere Zeit, daß der Geist dieses Mannes, der unsre Kirche gegründet, so unter der Asche liegt. Was für eine Gewalt der Beredsamkeit, was für ein Geist der Auslegung, was für ein Profet!" (I 343). Sobald er kann, liest er Luthers sämtliche Werke und durchtränkt seitdem alle Schriften mit Erinnerungen an ihn. Luthers Bild hängt später als einziger Schmuck „in einem feinen Rahmen" über der Thür des Raumes, der sein Arbeits- und Schlafzimmer war (V 237). Das Luthertum ist mit dem Christentum zusammen das Thema seiner Hauptschrift; Golgatha deutet auf dieses, Scheblimini auf jenes. Aber auch den Gang der weiteren Entwicklung verfolgt er treulich: 1781 begrüßt er freudig die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs von Planck (VI 223). Nur aus der Geschichte kann man wirklich lernen. „Ein historischer Plan einer Wissenschaft ist immer besser als ein logischer" (II 448); besonders Philosophie ohne Geschichte ist „Grillen und Wortkram" (VI 223. VII 417), ja „Geschichte ist die beste und einzige Philosophie" (Gild. 298).

Hamann dehnt dies Urteil weit über die Grenzen der Heils- und Kirchengeschichte aus. In seinem Todesjahre „erbaut" er sich an Confucius (Gild. 647). Ein gründliches Studium der Alten weckt das Urteil in ihm: „Die Heiden sind große Profeten gewesen" (V 25). Häufig beweist er seine Freude an Plato; er spricht gelegentlich sogar von Homers „Theopneustie" (III 431); in einem geradezu vorbildlichen Lichte aber strahlt ihm Sokrates. An ihn knüpft die erste Schrift an, die einem weiteren Kreise gilt. „Wer den Sokrates unter den Profeten nicht leiden will, den muß man fragen, wer der Profeten Vater sei, und ob sich unser Gott nicht einen Gott der Heiden genannt und erwiesen" (II 42). Sein Widerwille gegen gewaltsame Brüche und sein

Streben, überall, auch in der irdischsten Form, noch Göttliches zu schauen, erstreckt sich also über das gesamte Gebiet der Religionsgeschichte; was ihn zu dieser Anschauung befähigt, das ist der religiöse Tiefsinn, der ihn allenthalben durch die zeitlich bedingte Schale zum eigentlichen Wesenskern durchdringen läßt.

Er öffnet ihm auch die Einsicht in den Zusammenhang von Natur und Geschichte, die sich für seinen inneren Blick zu einem großen Bilde verbinden. Damit stürzt der ebenso orthodoxe wie rationalistische Dualismus von natürlicher und geoffenbarter Religion. „Natur und Geschichte sind die zwei großen Commentarii des göttlichen Worts, und dieses hingegen der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntnis in beiden zu eröffnen. Was will der Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion sagen? Wenn ich ihn recht verstehe, so ist zwischen beiden nicht mehr als der Unterschied zwischen dem Auge eines Menschen, der ein Gemälde sieht, ohne das Geringste von der Malerei und Zeichnung oder der Geschichte, die vorgestellt wird, zu verstehen, und dem Auge eines Malers, zwischen dem natürlichen Gehör und dem musikalischen Ohr" (I 138). Hamann verwertet also dieselben Thatsachen, die damals als Nahrung der natürlichen Religion dienen mußten; aber er zieht sie in den wirklichen Bannkreis des Christentums, indem er sie nach der besonderen geschichtlich-christlichen Offenbarung deutet. Was man natürliche Religion nennt, ist ihm „ein wahres Unding, ein ens rationis", außerdem aber nicht weniger „problematisch und polemisch" als die Offenbarung.

Die Ehrfurcht vor den Thatsachen selbst und dem in ihnen offenbarten Willen Gottes führt Hamann zu seiner Würdigung der Natur und vor allem der Geschichte. Es gilt, jede Person, jedes Ding und Ereignis aus sich selbst zu begreifen. Denn sie haben ihr Daseinsrecht in sich selbst (vgl. z. B. III 116. 126). Mit diesem Satze tritt Hamann unter die ersten Väter des modernen Individualismus. Zwar das Wort fehlt noch. Auch „Individualität" scheint bei ihm nichts anderes als sonst damals zu bezeichnen: ein der Zahl und Art nach besonderes Wesen. Der Gegensatz zum Allgemeinen liegt oft sogar als Schranke darin, fast wie zuweilen noch bei Schleiermacher (vgl. zu IV 43).

Sachlich aber fordert er das, was wir Individualismus nennen. Individualisierung verlangt er schon im poetischen Dialog; jede Gestalt soll statt der allgemeinen Gedanken vielmehr „einzelne" aussprechen, „die just für die oder jene Person in den und den Umständen gemacht sind, die hier und sonst nirgends passen" (III 90 f.). Herausarbeitung des Eigentümlichen will er in jeder Lebensäußerung, nicht zum wenigsten im Stile des Schriftstellers (z. B. Gild. 640) und seiner Handschrift. Er behauptet sie als heilige Pflicht. Denn jeder Mensch ist ein Geschöpf seines Gottes und muß die besonderen Gedanken zur Darstellung bringen, die Gott gerade in ihm verwirklichen will. Von einem anderen Gesichtspunkt aus stellt Hamann denselben Gedanken dar, indem er das ganze Leben als eine Symbolisierung der Seele würdigt. Er greift dabei schon 1760 weit voraus in die Gedankenkreise Schleiermachers, wenn er sagt: „Das menschliche Leben scheint in einer Reihe symbolischer Handlungen zu bestehen, durch welche unsre Seele ihre unsichtbare Natur zu offenbaren fähig ist und eine anschauende Erkenntnis ihres wirksamen Daseins außer sich hervorbringt und mitteilt" (II 157). Ist aber das Leben eine anschauliche Symbolisierung der Seele und jede Seele eine besondere Schöpfungsthat Gottes, so folgt auch daraus für alle Menschen die religiöse Pflicht, ihr gesamtes Leben so individuell wie möglich auszugestalten. Da Hamann nun die Schöpferthätigkeit Gottes durchweg als eine Seite seiner Offenbarung behandelt, so finden wir bei ihm als Grundlage des Individualismus beinahe denselben halb religiösen, halb ästhetischen Begriffskreis wie bei Schleiermacher: die Offenbarung, Symbolisierung und anschauende Erkenntnis (zu dieser vgl. auch II 259. IV 82. 88).

Schwerer als auf den profanen Geistesgebieten, wo es Vorgänger gab, war die Behauptung des Individualismus auf religiös-theologischem Gebiete. Für den am Väterglauben hangenden Hamann war sie besonders schwer, weil sie ihn zuweilen in Gegensatz zu den kirchlichen Ansichten brachte. Dennoch hat er auch hier die nötigen Folgerungen gezogen. Vielleicht stützte er sich dabei innerlich auf eine Bemerkung, die er bereits in seinen Londoner Schriftstudien machte. Er schreibt zum 2. Johannesbrief

„Johannes nennt Wahrheit, was andere Apostel Evangelium, die Predigt Jesu, den Glauben an ihn u. s. f. nennen. Man sieht daraus, daß die Wahrheit der Lehre nicht auf Worten, auf Formeln, sondern auf dem Geiste, dem Sinne, den Begriffen beruht; wenn diese mit Gottes Wort übereinstimmen, so kann man jedem seine Ausdrücke lassen. Liebe selbst hat öfters den Begriff des Glaubens, und ist nichts als ein thätiger Glaube, der Odem oder das Leben des Glaubens" (I 122). Aber Hamann fordert weit mehr als die Berechtigung verschiedener Ausdrucksweisen. Er behauptet in einer außerordentlich bemerkenswerten, schon von Niebuhr gerühmten Erklärung einer Augustinischen Stelle, „daß die Wahrheit bestehen könne mit der größten Mannigfaltigkeit der Meinungen über eine und dieselbe Sache" (I 387). Als Beispiele führt er die Theorien des Cartesius und Newton, die Hypothesen Burnets und Buffons an, die stark in das religiöse Gebiet herübergreifen. Wir wissen, wie gram er teilweise persönlich solchen Ansichten war (vgl. S. 361 zu I 279). Wenn er sie trotzdem nicht unbedingt als Verstoß wider die Wahrheit verurteilt, so sehen wir deutlich, daß er fest entschlossen ist, den Individualismus durchzuführen. „Die Wahrheit ist einem Samenkorn gleich, dem der Mensch einen Leib giebt, wie er will; und dieser Leib der Wahrheit bekommt wiederum durch den Ausdruck ein Kleid nach eines jeden Geschmack oder nach den Gesetzen der Mode" (I 388). Ein Irrtum kann wohl unterlaufen; aber allzuviel Schaden erwächst nicht daraus. Oft thun Wahrheiten mehr Schaden als Irrtümer (z. B. I 437. Vgl. Gild. 687. 394).

Handelt es sich in den genannten Stellen mehr um das Verhältnis des Glaubens zu seiner begrifflichen Ausprägung, so scheut Hamann doch auch vor der Anerkennung verschiedener Glaubensweisen nicht zurück. Er ist entschiedner Lutheraner, aber er mißbilligt den Haß der Thorner Orthodoxen wider einen Professor, der eine reformierte Frau hat (III 322); er findet an den westfälischen Katholiken viel Gutes (VII 409). Ueber einen Bekannten schreibt er an Reichardt: „Ich hoffe in allem Ernst, daß er seine Zufriedenheit eben so gut unter den Antipoden und Quäkern finden wird wie mein Gevatter Kaufmann unter den mährischen

Brüdern; und ubi bene, ibi patria, oder deutsch zu sagen: des Menschen Wille ist sein Himmelreich, in sehr vielseitigem Verstande" (VI 341). An dem Versuch einer äußerlichen Kircheneinigung, für den ihn damals Masius zu gewinnen suchte, hat er deshalb keinen Gefallen (VII 346). Jeder Bekehrungseifer ist ihm ein Greuel. Er bittet den zur Schwärmerei neigenden Lindner um Zurückhaltung: „Eilen Sie nicht, Ihr Licht aufzudringen, bauen Sie nicht auf die Empfindung Ihres Glaubens; denn die ist öfters ein Betrug unseres Fleisches nnd Blutes und hat die Vergänglichkeit desselben mit dem Grase und den Blumen des Feldes gemeinsam. Noch weniger beurteilen Sie andere nach den ersten Erfahrungen, durch welche Gott Sie geführt hat und führen wird" (I 341). Er tadelt 1778 sogar seinen Freund Lavater, wie dieser Mendelssohn zum Christentum bekehren will (V 275 f.). Hier ist mehr als schwächliche Toleranz: hier ist ein lebendiger Individualismus auf christlichem Grunde.

Aber auch bei Hamann wie späterhin bei Schleiermacher enthält der Individualismus nicht nur ein Recht der einzelnen Persönlichkeit, sondern zugleich eine Pflicht. Jeder Mensch muß die Fähigkeit besitzen, anders geartete zu verstehen und von ihnen zu lernen. Denn sie sind ebenfalls Geschöpfe Gottes und verkörpern bestimmte Schöpfungsgedanken. Diese Fähigkeit hat denn Hamann auch auf religiösem Gebiete glänzend bethätigt. Nicht nur, daß er mit Männern der verschiedensten Glaubensweise persönlich verkehrt — er tritt auch an jedes Buch mit dieser Gesinnung heran. Hält er seinen Inhalt für falsch, so bekämpft er es scharf; aber niemals mißbraucht er es zu einem Verdammungsurteil wider die Person des Verfassers. Seine Bemerkungen über Kant, Lessing und Mendelssohn bieten schlagende Beispiele: er lernt von ihnen, er liebt und verehrt sie, aber er spricht den herbsten Tadel über ihre philosophischen und religiösen Ansichten aus. Weniger bedeutende Männer behandelt er doch nach derselben Regel. Zu seinen liebsten Andachtsbüchern gehören z. B. die Schriften des katholischen Bischofs Sailer (Gild. 630. 633) und des Württemberger Schwärmers Hahn. Von diesem sagt er selbst: „Im Mai 77 schenkte mir Lavater Hahns Postille, an der ich 10 Jahre unermüdet fort-

lese und dem Geber bisweilen laut danke, weil ich dieser kleinen Postille wirklich viel zu verdanken habe, ungeachtet ich weder die Uebersetzung noch übrige theologische Grillen und Schwärmerei mit genauer Not aushalten kann" (Gild. 472. Vgl. VI 196. Funk, Briefwechsel zwischen Hamann und Lavater. Altpreuß. Monatsschrift 1894, S. 124 f.). Aehnlich erkennt er in Swedenborgs Geisterphantasien „eine Art von transscendentaler Epilepsie", findet aber zugleich in solchen Träumen und Krankheiten „die besten Data von der Energie unserer Seele" (VII 179 f.). Was er von dem Mystiker Engelbrecht (III 99. 110) oder im Gegensatz dazu etwa von Zollikofer (VII 280) und sogar K. Fr. Bahrdt (Gild. 512) sagt, verbindet ebenso die nüchternste Kritik mit froher Anerkennung jeder auch noch so kleinen geistigen Gemeinschaft. Faßt man den Individualismus in solcher Hamannschen Weise als einen Inbegriff von Pflichten, dann bleibt er gefahrlos für die geschichtlichen Gebilde wie Kirche und Staat; er bietet sogar die allein würdige geistige Form der menschlichen Gemeinschaft.

3. Ergebnisse.

Man könnte gegen diese Schilderung den Einwurf erheben, daß sie durch die Gliederung des Stoffes in ein vorher abgemessenes Prokrustesbett eingepreßt sei. Thatsächlich bietet Hamann nirgends ein System. Allein in den Londoner Schriften sowohl wie in dem späteren Hauptwerke findet sich sachlich alles vereinigt. Außerdem liegt der seelische Zusammenhang der religiösen Empfindungen und Gedanken bei ihm, teils in den Briefen teils in den Schriften, klar zu Tage. Mißverstehen kann man ihn nur dann, wenn man ihn nach einem gleichmäßig orthodoxen und liberalen Rezept in erster Linie über seine Stellung zu gewissen Dogmen befragt. Schon die bisherigen Zitate haben gezeigt, in welche Widersprüche man sich dann verwickeln kann — je nachdem man den einen oder den andern seiner stets kräftigen Aussprüche betont. Man muß sich bei Hamann noch mehr als bei anderen Schriftstellern hüten, einzelne Worte zu pressen. Wer überall nach den seelischen Zusammenhängen und ihren tiefsten

Gründen fragt, wird vielleicht hie und da zu einer anderen Gruppierung, aber keinesfalls zu einer andersartigen Auffassung seines Christentums gelangen.

Stellen wir die wichtigsten Züge nochmals kurz zusammen. Hamanns Frömmigkeit beruht auf dem sicheren, der Erfahrung entquellenden Bewußtsein, daß Jesus Christus ihn erlöst hat. In Leben und Leiden, Sterben und Auferstehen des Herrn schaut er die rettende Liebe Gottes. Ihm vertraut er, durch ihn fühlt er sich mit dem allmächtigen, heiligen Gotte versöhnt und verbunden. In seinem Reiche lebt er schon jetzt und atmet er eine selige Himmelsluft. Er wandelt zwar unter den Menschen und dient ihnen mit seiner Arbeit; er empfindet an sich und anderen ihre Not und ihre Sünde. Aber sein Fühlen, Denken und Wollen wird nicht durch weltliche, sondern durch religiöse Gesichtspunkte geleitet. Er genießt Gott, beherrscht die Welt und gewinnt sittliche Kraft, indem er jedes Erlebnis als Ausfluß der göttlichen Vorsehung betrachtet, das er mit Dankbarkeit, Geduld und Demut hinnehmen muß. So vermag er alle Widerstände geistig zu überwinden und an aller Lust sich doppelt zu freuen. Durch solchen Glauben erfaßt er auch die Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte, versteht er gerade die in ihnen hervortretende Mannigfaltigkeit als Fülle des göttlichen Geistes und verwertet sie zur Bereicherung der eigenen Seele. In Erfahrung und Offenbarung liegt etwa der objektive, im Glauben der subjektive Pol seines Christentums; im Erlösungsbedürfnis und Erlösungsbewußtsein faßt es sich am besten zusammen, in sittlicher Kraft auf der einen, im Genuß Gottes durch einen persönlichen und allgemeinen Vorsehungsglauben auf der andern Seite lebt es sich aus, in einem religiösen Individualismus erkennt es die würdigste Form der Geistergemeinschaft.

Dieses Bild unterscheidet sich vor allem in drei Punkten von dem, was man gewöhnlich an Hamanns Christentum hervorhebt. Wenigstens anhangsweise möge der Gegensatz hier seine Erklärung finden. Freunde und Feinde berufen sich, indem sie Hamann zum einseitigen orthodoxen Pietisten stempeln, auf die Färbung seiner Sprache, auf seine Schätzung der kirchlichen Mächte

und endlich auf seine Stellung zur Bibel. Das erste hat am besten Hegel in seiner Besprechung der Rothschen Ausgabe formuliert; für ihn herrscht in Hamanns Schriften eine „frömmelnde Sprache und der widrige Ton, welcher noch mehr die Sprache der Heuchelei als der Frömmigkeit zu sein pflegt"[1]. Er meint damit eine Eigenart der Hamannschen Schreibart, die in Zitaten schwer zum Ausdruck kommen kann: die Häufigkeit der religiösen Ergüsse. In Besprechungen, Berichten, ästhetischen, sprachphilosophischen oder theologischen Erörterungen, überall flicht er scheinbar unvermittelt Ausrufe des Dankes, der Demut, der Anbetung ein oder endet gelegentlich in eschatologischen Sätzen. Die eigene Sünde, die Gnade, Barmherzigkeit und Heiligkeit Gottes, die Wiederkunft Christi, das Weltgericht u. a. werden ungewöhnlich oft erwähnt. Nun fühlen sich auch fromme Christen peinlich berührt, wenn sie das Heiligtum ihres Herzens allzu oft in die Oeffentlichkeit des Gesprächs oder Schrifttums gezogen finden. Sie haben insofern unzweifelhaft Recht, als der Durchschnittsmensch zu wenig religiöse Lebendigkeit besitzt, um eine Fülle von religiösen Anspielungen mit wahrer Herzensempfindung erfüllen oder begleiten zu können. Sie argwöhnen Heuchelei und religiöse Phrase, wie etwa Uhl (vgl. S. 350) und Hegel. Mag aber dieser Argwohn noch so oft begründet sein — bei Hamann geht er fehl. Er ist so voll von religiöser Stimmung, daß sie allenthalben herausbricht. Wo der Durchschnittsmensch etwa in ruhigem Flusse sein Leben erzählt und das christliche Empfinden nur in leiser Schwingung mitklingen läßt, da muß Hamann den Bericht unterbrechen und Rufe der Dankbarkeit, der Reue oder Sehnsucht hineinflechten. Was bei anderen Phrase wäre oder Heuchelei, das ist bei ihm ein innerer Zwang, aus einer gefühlsstarken, leidenschaftlichen Natur geboren. Dürfen wir also die Vorwürfe zurückweisen, die sich an solche Eigenheiten knüpfen, so können wir diesen doch in dem Bilde seiner Frömmigkeit keine umfangreiche Geltung verleihen. Sie beweisen nichts anderes als wiederum die Gewalt und Innigkeit der persönlichen religiösen Empfindung.

1) Jahrb. f. wissensch. Kritik 1828. Werke XVII S. 88—110.

Im übrigen hegt Hamann eher eine Abneigung wider jede laute und aufdringliche Aeußerung des Christentums; er übt im eigenen Leben durchaus die Zurückhaltung, die er Lindner empfiehlt (S. 402 zu I 341). Vollends die Eschatologie bildet mehr eine Frucht als einen Grundzug seiner Frömmigkeit. Er pflegt sein religiöses oder gar sittliches Leben nicht aus einer eschatologischen Stimmung heraus; sondern das Bedürfnis und Bewußtsein der Erlösung ist so mächtig, daß es sich immer von neuem zu der Sehnsucht nach vollkommener Vereinigung mit seinem Gott und Heiland steigert.

Der zweite Gegensatz betrifft die Stellung Hamanns zur Kirche, zu ihren Einrichtungen und Gütern. Es fehlt thatsächlich nicht an einzelnen Bemerkungen, die ihn als Vertreter einer strengen, orthodoxen Kirchlichkeit erscheinen lassen. Allein schon daraus, daß wir diesen Punkt in der Darstellung kaum zu berühren brauchten, ergiebt sich der Satz: Eine bestimmte Stellung zur äußeren Kirche gehört für Hamann nicht zu den heilsnotwendigen Dingen. Es lassen sich auf Grund der genannten Stellen verschiedene Auffassungen der Kirche denken. In Golgatha und Scheblimini heißt es (vgl. S. 380 zu VII 58 f.): „Diese sichtbaren, öffentlichen, gemeinen Anstalten (darunter Dogmatik und Kirchenrecht!) sind weder Religion noch Weisheit, die von oben herabkommt, sondern irdisch, menschlich und teufelisch ...“ Man würde sehr irren, wenn man Hamann wegen solcher Sätze für einen Gegner der öffentlichen Kirche, für einen übereifrigen Sektenheiligen ausschreien wollte. Aber ebenso falsch wäre es, die vielen entgegengesetzt lautenden Worte zu verallgemeinern. Genau betrachtet, war er weder ein Verächter noch ein Anbeter der Kirche. Er beurteilte sie, seinem historischen Sinn entsprechend, als ein Erzeugnis der Geschichte. Geschichtliche Größen nun sind auf der einen Seite vergänglich, dem Wechsel und der menschlichen Schwäche unterworfen; sie dürfen sich also niemals den Heiligenschein der Vollkommenheit oder Göttlichkeit beilegen. Auch die lutherische Kirche hat darnach kein Recht, sich für vollkommen zu halten. Anderseits aber spricht in allen Erscheinungen der Geschichte die Offenbarung Gottes zu den Menschen; vollends in der Kirche ringt etwas Göttliches nach Ausdruck, am reinsten noch immer in der

Kirche Luthers. In ihrer Ueberlieferung fließt wenn nicht der einzige, so doch ein mächtiger Quell des göttlichen Geistes; niemand darf sich ungestraft vor ihr verschließen. Auch die Menschen, die mit bloßer Vernunft ein Neues schaffen möchten, sind ferner im Innersten abhängig von der Ueberlieferung, die sich ihnen durch Begriffe, Worte, Meinungen, Beispiel u. a. aufzwingt. Eine Empörung wider die großen Mächte der Geschichte bringt sie also nur in Widerspruch mit sich selbst. Der Christ soll sich demnach an die äußere Kirche halten, ihre Güter nutzen und ihre Einrichtungen ehren. Hamann führt diese Gedanken nie zusammenhängend aus; allein sie ergeben sich notwendig aus den Voraussetzungen, die er häufig andeutet, und stimmen völlig zu seiner eignen Handlungsweise. Er teilt die Stellung, die der moderne, protestantisch erzogene Mensch grundsätzlich zu den geschichtlichen Größen einnimmt: eine Verschmelzung von Abhängigkeit und Freiheit, die widerspruchsvoll scheint und wirklich oft genug zu Widersprüchen führt, aber bei dem zugleich ehrwürdigen und unvollkommenen, zugleich himmlischen und irdischen Wesen aller menschlichen Einrichtungen unvermeidlich ist.

So bieten schon Hamanns Aeußerungen über den Gottesdienst ein buntes Gemisch. Er sehnt sich nach Sakrament und Predigt; er weint dabei vor Dank und Freude (VII 323). Er entschließt sich sogar, auf Lieblingsprediger zu verzichten, und nimmt „fürlieb mit dem, was der liebe Gott giebt" (I 497). Aber auch der Tadel fehlt nicht. Nicht nur, daß er in den „hierophantischen Briefen" öffentlich sein Schwert gegen den Königsberger Generalsuperintendenten und Professor Starck[1]) erhebt, den er schon 1774 als Kryptojesuiten entlarvt (IV 188) — er nennt städtische Prediger „Schwätzer an heiliger Stelle" und ihre Reden „rabbinische Vorlesungen" (Gild. 116); er klagt, daß ein „Kirchenrat sich überschreit und kein Ende finden kann" (Gild. 473; derselbe VII 279). Aber auch auf wichtigere Dinge dehnt er seine Kritik häufig aus. Hier ist abermals an die Stelle VII 58 f. zu erinnern (vgl. S. 380.

1) Es ist derselbe Starck, der 1781 Oberhofprediger in Darmstadt wurde und durch seine katholisierenden Schriften die Angriffe der Aufklärer auf sich zog und einen lebhaften Streit erregte.

406). Er findet heidnische Reste in den vocabulis und ritibus des Christentums (IV 272), ohne daß er sie freilich für belangreich hält. Er zweifelt lebhaft daran, daß es je ein reines, goldenes Zeitalter der Kirche gegeben hat (IV 255). Er wagt es, auf die kirchliche Trauung zu verzichten (vgl. S. 388), und spricht ganz allgemein den Grundsatz aus: „Sollten selbst ökumenische und apostolische Gebräuche unserer Freiheit in Christo Einspruch thun können?“ (IV 258).

Daher wendet er sich gegen die Orthodoxie zwar nicht eben so oft aber eben so scharf wie gegen die Vernunftanbetung. Er wirft ihr Pharisäismus vor, wie er die Aufklärer mit den Sadducäern vergleicht (z. B. II 295). Sie ist nur eine Leistung des Verstandes; sie „bekennt mit dem Munde ohne Anteil des Gewissens“ (Gild. 496). Die Seligkeit oder die Gerechtigkeit vor Gott kann also nicht von ihr abhängig sein (IV 325. III 77). Ja Hamann behauptet, daß „mancher Orthodox zum Teufel fahren kann trotz der Wahrheit und mancher Ketzer in den Himmel kommt trotz dem Bann der herrschenden Kirche oder des Publici“ (I 437). Er spottet über gläubige oder ungläubige -oxen, -aner, -isten (IV 129). Allerdings spielt in diesen Worten wie sonst oft (z. B. IV 440) die Beziehung auf die kirchliche und auf die rationalistische Orthodoxie durch einander: beide entspringen nach Hamann wirklich aus derselben Wurzel, nämlich aus der Unfähigkeit, ein eigenes, persönliches Christentum zu erzeugen, und aus der damit zusammenhängenden Ueberschätzung des Verstandes und der Theorie, aus dem Intellektualismus. Bezeichnend dafür ist seine katechetische Belehrung an Lindner (III 147). Man soll das Gedächtnis der Kinder mit den „gewöhnlichen Kunstwörtern der Stände u. s. w.“ verschonen. Denn „ob Kinder viel oder wenig antworten können, daran ist nicht so viel gelegen, als daß sie die einzige Frage verstehen: wer bist du?“ Auch der Theologe soll nicht von dem Begriff des höchsten Wesens ausgehen, sondern von der Empfindung: „Ich bin ein Wurm und kein Mensch“ (III 253). In der „Beilage zun Denkwürdigkeiten des seligen Sokrates“ von 1773 heißt es: „Gnade, Erbsünde und andre dergleichen unverständliche Kunstwörter, welche verwirren die Ungelehrigen und Leichtfertigen“

(IV 110). Die wirklichen religiösen Wahrheiten des Christentums faßt der kleine Katechismus Luthers am schönsten zusammen — darum preist ihn Hamann hoch und erklärt, daß „er keine andre Orthodoxie als unseren kleinen Lutherschen Katechismum verstehe“ (IV 291. Vgl. auch 440).

Der Grundsatz, nur die wirklich persönlichen Fragen und solche Sätze, die das innere Leben des Einzelnen angehen, als religiös anzuerkennen, leitet ihn überall. Unbewußt treibt er ihn sogar bei gewissen Dogmen, die ihm als unveräußerlicher Bestandteil des Christentums erscheinen. Vor allem gehört hierher „das sogenannte Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit“, ohne das ihm wegen des Taufbefehls „kein Unterricht des Christentums möglich zu sein scheint“ (V 242). Gerade diese Stelle zeigt, daß ihm nicht das wechselseitige Verhältnis der drei Personen, sondern allein ihre bibelmäßige Zusammenstellung wichtig ist. Zudem „scheint“ sie ihm nur notwendig, und er ist begierig auf den 1776 herausgegebenen Schlosserschen Katechismus, der davon absieht. Sonst meidet er meist auch die Formel der Dreieinigkeit und begnügt sich, den Vater als Schöpfer, den Sohn als Erlöser und den Geist als treibende Macht der Kirche oder des einzelnen Christen nebeneinander zu stellen (z. B. I 364). Es handelt sich also stets um eine ökonomische Trinität, nicht um metaphysische Spekulationen. Indem Hamann bei jeder Person nur das betont, was er von ihr empfängt, versetzt er das Dogma aus der rein metaphysischen in die religiöse Welt, ganz ähnlich wie Luther es in seiner Erklärung des zweiten Hauptstücks gethan hatte. In der Christologie steht es ähnlich. Bereits oben wurde erwähnt, daß Hamann in der Gestalt Christi die Einigung des Göttlichen und Menschlichen, die Menschwerdung Gottes selbst anbetet. Er braucht sogar die Formel der göttlichen und menschlichen Natur, aber immer nur als Ausdruck für die Offenbarung Gottes in Jesu Christo. Also auch hier keine dogmatische Metaphysik[1]), sondern nur die echt religiöse Behauptung, daß wir in Christo Gott selbst zu schauen

1) Das Wort ist im Sinne Hamanns gebraucht, der sich ungefähr mit dem Ritschlschen deckt. Ich halte diesen Sprachgebrauch für falsch, behalte ihn aber hier der Einfachheit halber bei.

und zu erfassen vermögen. Hie und da leiht Hamann seinem Zorn über bloße Metaphysik sehr ungeschminkte Worte. An Jacobi z. B. schreibt er; „Heraus mit der metaphysischen Hagar! ... Optimus Maximus verlangt keine Kopfschmerzen, sondern Pulsschläge!" (Gild. 197). Er wendet diesen Zorn zunächst gegen die philosophische und rationalistische Gotteslehre; aber die geschilderte Behandlung des kirchlichen Dogmas beweist, daß er bewußt oder unbewußt auch nach dieser Seite wirkt. „Je älter ich werde, desto weiser kommt mir der Spruch vor: Quae supra nos, nihil ad nos" (VI 253). Die Metaphysik macht die „unphilosophen Vorstellungen" über Gott zu den „abenteuerlichsten Hirngespinsten" (VII 34) oder „Ungereimtheiten" (IV 440. I 97). „Wenn die Philosophie nur weiß, daß Gott das höchste Wesen ist, so fließt aus diesem Begriffe seine höchste Weisheit und Güte, das Urteil über seine Werke, wie eine Zigeunerin aus den Zügen der Hand den ganzen Lebenslauf eines Menschen ... herleiten kann" (I 502 f.). Es entsteht statt eines Gottes „ein metaphysischer Oelgötze" (III 254). Gottesbeweise verdammt Hamann darum ebenso stark wie Theodiceen (vgl. S. 393). „Denn wenn die Narren sind, die in ihrem Herzen das Dasein Gottes leugnen, so kommen mir die noch unsinniger vor, die selbiges erst beweisen wollen" (Gild. 230). Wahrlich, man glaubt Albrecht Ritschl zu hören! Hamann kritisiert also das Dogma nicht; er scheint es sogar zum Teil für notwendig zu halten. Allein er beachtet nur den religiösen Inhalt und erweicht damit seinen starren, unfruchtbaren Charakter. Er bereitet auch hier wie bei allen kirchlichen Einrichtungen der geschichtlichen Betrachtungsweise den Boden.

Was endlich Hamann über die Bibel sagt, ist im Grunde ganz ähnlich. Eine unbedingte Geltung der heiligen Schrift verlangt er schon vor dem Londoner Umschwung. Späterhin wird häufig die Offenbarung Gottes in der Schrift als das Werk des heiligen Geistes oder Gott als Verfasser der Bibel genannt. Es bedarf also keiner besonderen Zitate, um die Vorliebe Hamanns für eine Art von Inspirationslehre zu beweisen. Doch kreuzen sich auch in seiner Stellung zur Bibel verschiedene Grundsätze. Der Schlüssel dazu liegt in seiner Gesamtanschauung und findet

sich am klarsten in den Worten, die mottoartig vor den Biblischen Betrachtungen stehen (I 50): „Jede biblische Geschichte ist eine Weissagung, die durch alle Jahrhunderte und in der Seele jedes Menschen erfüllt wird. Jede Geschichte trägt das Ebenbild des Menschen, einen Leib, der Erde und Asche und nichtig ist, den sinnlichen Buchstaben; aber auch eine Seele, den Hauch Gottes, das Leben und das Licht, das im Dunkeln scheint und von der Dunkelheit nicht begriffen werden kann. Der Geist Gottes in seinem Worte offenbart sich wie das Selbständige — in Knechtsgestalt, ist Fleisch — und wohnt unter uns voller Gnade und Wahrheit." Sein Ausgangspunkt ist hier wie in der Christologie nicht eine Theorie, sondern „die anschauende Erkenntnis" einer Thatsache: er sieht deutlich alles Irdische, Schwache und Menschliche an der Bibel, nimmt aber dahinter auch einen göttlichen Hauch als Seele des Ganzen wahr. Die heilige Schrift ist gleichsam eine Fortsetzung der Menschwerdung Gottes, ein Erzeugnis der göttlichen Herablassung, eine Offenbarung seiner Liebe in niedriger Knechtsgestalt. „Es gehört zur Einheit der göttlichen Offenbarung, daß der Geist Gottes durch den Menschengriffel der heiligen Männer, die von ihm getrieben worden, sich ebenso erniedrigt und seiner Majestät entäußert als der Sohn Gottes durch die Knechtsgestalt und wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Demut ist" (II 207. Aehnlich I 85 f.). Die Bibel verbindet also eine göttliche und eine menschliche Seite; keine von beiden darf zu Gunsten der andern übersehen werden. So schreibt Hamann auch 1780 an Herder: „Der Uebergang vom Göttlichen zum Menschlichen dünkt mir immer ähnlichem Mißbrauche ausgesetzt zu sein. Beide Extreme müssen schlechterdings verbunden werden, um das Ganze zu erklären, οὐσία τοῦ σώματος und ἐξουσία τοῦ ἀξιώματος. Durch diese Vereinigung wird das Buch heilig wie aus einem Menschen der Fürst. Eine κοινωνία ohne Transsubstantiation — weder Leib noch Schatten, sondern Geist" (VI 170).

Hat die Schrift einen irdischen Leib, so bedarf sie der geschichtlichen Untersuchung, und Hamann erkennt die Verpflichtung dazu ausdrücklich an (IV 260). Er weist auf die Verschieden-

heiten zwischen Johannes, den Synoptikern und Paulus hin (I 122. Vgl. oben S. 400 f.) oder auf individuelle Züge in den Paulinischen Briefen (VI 355). Bei dem Schöpfungsberichte, den er vor allem schätzt, giebt er doch zu, daß die Erzählung „nach den Begriffen der Menschen abgemessen und gewissermaßen mit den Begriffen der Zeit, in denen er schrieb, in Verwandtschaft stehen mußte“ (I 60. Vgl. VII 48). Freilich seinem persönlichen Geschmack entspricht die kritische Thätigkeit keineswegs. Er beteiligt sich niemals daran und gewinnt aus den Arbeiten der damaligen Theologie, aus den Schriften eines Semler, Michaelis oder auch Lessing, kein sehr günstiges Bild. Aber er läßt nicht ab, auch in ihren Büchern zu forschen und würde ihre Kritik wohl höher werten, wenn sie nicht beständig von ungeschichtlichen, Religion wie Poesie verkennenden Verstandesmaßstäben ausginge. So beharrt er zwar bei seiner grundsätzlichen Anerkennung der Kritik, bekämpft aber fast jeden wirklichen Versuch dazu. Wie er sie betrieben wünscht, läßt er nur hie und da ahnen. Zunächst dadurch, daß er sich die Art Herders, und zwar nicht nur die des Bückeburger, sondern auch die weit schärfere des Weimarer Herder, gefallen läßt, ja zuweilen jubelnd begrüßt. Aus Freundschaft zu seinem Schüler thut er das nicht; denn wo es nötig scheint, geißelt er auch ihn mit seiner Satire oder schreibt ihm ernste Tadelsworte. Er erkennt vielmehr in der Gesamthaltung Herders die rechte Art der Bibelkritik; darüber kann er einzelnes verzeihen, das ihm doch mißfällt [1]). Noch deutlicher aber sprechen unmittelbare Bemerkungen Hamanns. Schon in den Biblischen Betrachtungen heißt es: „Es ist also eine gleiche Thorheit, in Mose eine Geschichte der Völker, außer insofern ihre Verbindung mit den Juden selbige unentbehrlich macht, als eine ganze Entwicklung des göttlichen Systems in einer Offenbarung zu suchen, die für Menschen geschehen“ (I 74). Zweierlei wird hier abgewiesen: daß die Bibel

1) Haym II 390 erklärt allerdings das Schweigen Hamanns zu Herders neuen Anschauungen aus zunehmender Stumpfheit, Kurzsichtigkeit u. a. Mindestens auf religiösem Gebiete aber hat ja Hamann gerade in diesen Jahren (1784) seine Hauptschrift verfaßt! Sein religiöser Sinn nahm noch immer an intuitiver Sicherheit zu.

ein göttliches System und daß sie eine Weltgeschichte biete. Jenes versteht sich für einen Hamann von selbst, der einerseits im System an sich ein Hindernis der Wahrheit sieht und anderseits den menschlichen Geist für zu eng und schwach hält, um die Fülle der göttlichen Weisheit zu begreifen. Aber auch der zweite Gedanke kehrt mehrfach wieder (z. B. I 59). Im Mittelpunkt steht allenthalben der praktisch-religiöse Zweck der Bibel. Daher Hamanns Vorliebe für Bücher wie Ruth, Philemon und die Psalmen. „Lasset uns die ganze Schrift als einen Baum ansehen, der voller Früchte, und in jeder einzelnen Frucht ein Same, ein reicher Same eingeschlossen ist, in dem gleichfalls der Baum selbst und die Früchte desselben liegen. Dies ist der Baum des Lebens, dessen Blätter die Völker heilen und dessen Früchte die Seligen ernähren sollen" (I 87). Die heilige Schrift übt eine seelische Wirkung aus: „Ja ich bekenne, daß dieses Wort Gottes eben so große Wunder an der Seele eines frommen Christen, er mag einfältig oder gelehrt sein, thut als diejenigen, die in demselben erzählt werden" (I 218). Zuweilen beschreibt er auch genauer, „wie ein wahrer Christ . . den Geist des Wortes in seinem Herzen schmelzen und wie durch einen Tau des Himmels die Dürre desselben erfrischt fühlt, wie er es lebendig, kräftig, schärfer denn kein zweischneidig Schwert an sich prüft, das durchdringt bis zur Scheidung der Seele und des Geistes, der Gebeine und des Markes in denselben" (I 85).

Für das neue Testament ist diese Wirkung selbstverständlich, weil es Christum treibt. Aber auch das alte Testament ist voll von ihm — „voll von dem Geiste der Weissagung auf ihn" (VII 56). Es bietet außerdem in dem Verhalten Israels das traurigste Bild unsrer verderbten Natur, sowie in der Führung des Volks die Proben der göttlichen Langmut, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (I 59 f.). Es ist daher ein lebendiges, Geist und Herz erweckendes „Elementarbuch" (VII 56) für die Geschichte des Einzelnen und der Völker. Eine Reihe von Erzählungen legt Hamann selbst nach dieser Regel aus, so die vom Sündenfall, die von Henochs Himmelfahrt (I 66—68) u. a. Er lebt sich völlig in die biblische Welt hinein, so daß die Sprache der Lutherbibel

ihm geradezu notwendig wird. Nicht nur bei religiösen sondern auch bei Alltagsfragen werden bald halbe bald ganze Sprüche mehr oder weniger genau in die Rede gestreut; vielfach erhält seine Sprache dadurch einen eigentümlichen, gefühlsstarken Schwung. Nach der Heimkehr aus London muß er darob von seinen Freunden manch heftigen Vorwurf hören. Aber er bleibt bei seiner Verwebung irdischer und himmlischer Dinge: πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα. Der Christ hat das Recht, den Inhalt der Bibel stets auf sich zu beziehen. Er kann frei mit ihr schalten als mit einem gottgeschenkten Gute, kann z. B. um eine passende Anwendung auf die eigne Zeit zu finden, Glaube mit Geschmack und Genie oder Gesetz mit Vernunft vertauschen (vgl. oben S. 385). Er plant sogar, trotz aller Ehrfurcht vor Luthers religiösem und poetischem Genie, eine in solchem Geist verfaßte Uebersetzung des neuen Testaments, „neu, treu und frei", die mit Johannes beginnen und mit Lukas schließen soll (V 63).

Mit dieser praktisch-religiösen Auffassung verträgt sich jede wissenschaftliche Bibelforschung. So häufig auch Hamann das eine Buch aller Bücher von dem übrigen Schrifttum abgrenzt und aus einer besonderen Fürsorge des heiligen Geistes herleitet — zuweilen bricht die tiefere Auffassung doch mächtig durch. Für sie ist die Bibel nicht göttlicher und nicht mehr inspiriert als jedes andere Buch. „Jedes Buch ist mir eine Bibel und jedes Geschäft ein Gebet" (I 363). Wer das schreiben kann, für den bedeutet das biblische Schrifttum nicht ein abseits liegendes Sondergebiet, sondern den höchsten Gipfel der Offenbarung, die allenthalben in der Natur und Geschichte webt. Geschichte und Wort Gottes werden denn auch oft völlig verwechselt: bald steht das eine bald das andere mit der Natur zusammen, um den ganzen Umfang der Offenbarung zu beschreiben. „Beide Offenbarungen müssen auf eine gleiche Art in unzähligen Fällen gegen die größten Einwürfe gerettet werden; beide Offenbarungen erklären, unterstützen sich einander und können sich nicht widersprechen, so sehr es auch die Auslegungen thun mögen, die unsere Vernunft darüber macht" (I 55). Der Zwiespalt zwischen der Bibel hier, Natur und Vernunft dort ist also für Hamann nicht vorhanden; nur müssen

beide sich in ihren Grenzen halten. Die Bibel soll nicht zur Grundlage rein weltlicher Wissenschaften mißbraucht werden, und die Vernunft oder Natur- und Geschichtswissenschaft soll nicht beanspruchen, von sich aus über religiöse Dinge zu urteilen, die einer besonderen Erfahrung bedürfen.

Das Verständnis der Bibel quillt aus demselben Brunnen wie das einer jeden Offenbarung. Es ist der Brunnen des Glaubens, oder, nach einer anderen Richtung gewendet, das Zeugnis des heiligen Geistes im Herzen. Aber Hamann nennt auch Einzelheiten, die in diesem Gesamtbegriff liegen. Vor allem fordert er eine bestimmte Gemütsverfassung, wenn die verschiedenen Bücher recht verstanden werden sollen, z. B. (III 44) für Hiob ein eigenes Leiden. Der 1. hellenistische Brief sagt: „Wenn also die göttliche Schreibart auch das Alberne, das Seichte, das Unedle erwählt, um die Stärke und Ingenuität aller Profanscribenten zu beschämen, so gehören freilich erleuchtete, begeisterte, mit Eifersucht gewaffnete Augen eines Freundes, eines Vertrauten, eines Liebhabers dazu, in solcher Verkleidung die Strahlen himmlischer Herrlichkeit zu erkennen" (II 208). Wie die Erscheinungen der Natur und Geschichte, so sind die Buchstaben der heiligen Schrift nur Zeiger, aus denen es den Gang des Triebwerks zu erkennen gilt. „Die Schrift kann mit uns Menschen nicht anders reden als in Gleichnissen, weil alle unsere Erkenntnis sinnlich, figürlich ist und die Vernunft die Bilder der äußerlichen Dinge allenthalben zu Zeichen abstrakter, geistiger und höherer Begriffe macht. Außer dieser Betrachtung sehen wir, daß es Gott gefallen hat, seinen Rat mit uns Menschen zu verbergen, uns so viel zu entdecken, als zu unserer Rettung nötig ist und zu unserem Troste; dieses aber auf eine Art, welche die Klugen der Welt, die Herren derselben hintergehen sollte. Daher hat Gott Nichtswürdige, Verächtliche, ja Undinge, wie der Apostel sagt, zu Werkzeugen seines geheimern Rates und verborgenen Willens gemacht . . . Ich wiederhole mir selbst diese Betrachtung so oft, weil sie mir ein Hauptschlüssel gewesen ist, Geist, Hoheit und Geheimnis, Wahrheit und Gnade da zu finden, wo der natürliche Mensch nichts als eine poetische Figur, Topen oder Idiotismen der Grundsprache, der

Zeiten, des Volks, kleine Wirtschaftsregeln und Sittensprüche findet“ (I 99 f.). Es müssen demnach bestimmte religiöse Bedingungen erfüllt sein, wenn der Mensch die Bibel verstehen will. Er muß darum ringen, sich immer tiefer hineinzulesen, und seine eigne religiöse Erfahrung in Wechselwirkung mit dem Bibelinhalt setzen. Dadurch wachsen allmählich die Kräfte zum Verständnis. Leicht ist es nicht; für die Auslegung der Genesis verlangt Hamann in einem Brief an Herder sogar „Einbildungskraft“ — auch hier die Verwandtschaft zwischen Religion und Poesie betonend. Findet man trotzdem nicht überall den religiösen Kern, so muß man sich mit dem Urteil des Sokrates über Heraklit den Dunkeln begnügen: „Was ich verstehe, ist vortrefflich; ich schließe daher ebenso auf dasjenige, was ich nicht verstehe“ (z. B. I 61).

Wenn man Hamanns Schriften nach den Anforderungen fragen wollte, die das Verständnis eines Dichtwerks stellt, so würde er ähnlich antworten. Für jedes Gebiet auch der weltlichen Litteratur bedarf es einer besonderen Empfänglichkeit, die in der Empfindung und Sachkenntnis des Lesers gegeben sein muß. Auch darnach besitzt also die Bibel eine innere Verwandtschaft mit den höchsten Erzeugnissen der menschlichen Geistesentwicklung. Sie bedeutet, nur in vollkommnerer Weise, für die Religion etwa dasselbe, was die Griechen und Shakespeare für die Dichtkunst bedeuten. Sie ist nicht ein im üblichen Sinne wunderbar entstandenes Buch, sondern die geschichtliche Urkunde der göttlichen Offenbarung. Sogar das Wort „Urkunde“ verwendet Hamann bereits — oft für die Genesis, zuweilen aber auch für die gesamte Bibel (z. B. VI 10). Wenn er die Geltung der heiligen Schrift mit den stärksten Worten betont, so meint er sie doch nicht im Sinn und auf Grund einer dogmatischen Inspiration; sie ist inspiriert, sofern auch sonst alles Hohe und Herrliche auf den göttlichen Geist zurückgeführt werden muß. Hamann nimmt also, genau betrachtet, trotz mancher einseitigen Aeußerung in der Bibelfrage etwa denselben Standpunkt ein wie in der kirchlichen und wie in der Auffassung des Christentums überhaupt. Er kämpft daher auch auf diesem Gebiete sowohl gegen die Orthodoxie wie gegen die Aufklärung. Er verzichtet auf unmittelbaren Anschluß

in der damaligen Theologie und wartet mit der Ruhe eines echten Glaubens ab, „was aus der Gährung herauskommen wird“ (V 293). Bezeichnend ist seine Aeußerung über den Lessing-Götzeschen Streit: er spricht 1779 sehr derb von den „Dramaturgen und Orthodoxen, die sich am hellen Mittag einander die Kolbe lausen“ (VI 87). Er hält Lessings Auftreten in diesem Fall für unberechtigt und verderblich. Aber auch die Zionswächterei eines Götze weckt nur Spott und Satire in ihm. Denn selbst wo Gefahr droht — oder gerade dort besonders — fordert er den freisten Spielraum für den Kampf der Geister.

Weder in der eigenartig frommen Sprache Hamanns noch in seiner Stellung zur Kirche und zur Bibel findet sich demnach ein Anlaß, unsre Auffassung seines Christentums irgendwie zu verändern. Wir müssen vielmehr die übliche Ansicht verwerfen, die ihn für einen Pietisten erklärt und damit aus Liebe oder Haß kirchlich abstempeln will. Seine geistesmächtige, eigenwüchsige Persönlichkeit spottet all dieser Versuche. Sie hat einen für jene Zeit ganz ungewohnten, neuen Typus der Frömmigkeit geschaffen, der sich von dem orthodoxen, dem pietistischen und rationalistischen aufs schärfste abhebt. Der Unterschied läßt sich vor allem an vier Punkten aufweisen.

Zunächst liegt die Wurzel des Hamannschen Christentums in der innersten Tiefe der persönlichen Erfahrung. Die Entwicklungsgeschichte des Christentums beweist klar, daß jede starke Persönlichkeit, wenn sie kraft eines besonderen Schicksals zur religiösen Entscheidung getrieben wird, unwillkürlich über den herrschenden Typus der Frömmigkeit hinauswächst. So war es bei Paulus, bei Augustin, bei Franz von Assisi und Luther; und eine genauere geschichtliche Betrachtung würde diese Reihe ins Unendliche verlängern. Nur in der Glut der inneren Erfahrung schmelzen die starren Reste zusammen, die jeder geschichtlichen, von außen übermittelten Religion anhaften müssen; nur so aber wächst auch ein einheitliches Ganze empor, das als besonderer Typus gelten darf. Geistesart und Lebensgang Hamanns lassen darnach von vornherein ein persönlich gefärbtes Christentum erwarten. Wirklich offenbart sich auf allen Seiten dieser persönliche Zug. Nir-

gends geht seine Theologie von allgemeinen Sätzen aus. Daß Christus der Heiland ist, entnimmt er nicht dem Dogma, sondern dem eigenen Eindruck, dem Zeugnis des Herzens. Gottes Güte folgert er nicht aus seiner Vollkommenheit, sondern aus geschichtlichen, selbst empfundenen Beweisen. Sein Vorsehungsglaube fließt nicht aus der Ueberzeugung von der allgemeinen Weltherrschaft Gottes; sondern weil er sich selbst durch Gott getragen fühlt, behauptet er das Gleiche von der Welt und der Menschheit. Man wird kaum eine Ader seines religiösen Bewußtseins aufweisen können, die nicht ihr Blut aus dem Herzquell der eigensten Erfahrung empfinge. Sie vertritt bei ihm die Stelle, die in der Orthodoxie der dogmatische und im Rationalismus der „vernünftige" Beweis einnehmen. Eine Berührung findet höchstens mit dem Pietismus statt, der, obwohl ohne durchgreifende Kühnheit, doch der persönlichen Erfahrung eine praktisch wichtige Nebenrolle verleiht. Auch auf biblischem Boden begegnet sich Hamann mit dem Pietismus: beide empfinden den persönlichen Charakter der biblischen Schriftsteller und vermögen daher die eigene Erfahrung leicht an ihnen zu bereichern.

Die zweite Charaktereigentümlichkeit hängt eng mit der ersten zusammen. Weil Hamanns Christentum in persönlichen Erfahrungen wurzelt, ist es durchweg auf die Befriedigung praktisch-religiöser Bedürfnisse gestimmt. Es geht nicht von theologischen Streitfragen aus, es enthält kein Schlagwort für Parteien und allgemeine Programme, es läßt die Fülle von Ballast dahinten, die im Durchschnittschristentum teils aus Gewohnheit teils aus kirchenpolitischen Gründen weiter geschleppt wird. Es bietet also scheinbar weniger Inhalt; dies wenige aber wächst aus den Lebensfragen des Menschen hervor. Erlösung von Sünde und Uebel, Sehnsucht nach einer besseren Zukunft, Erkenntnis der göttlichen Liebe im Thun und Leiden Jesu Christi, innerliche Freiheit gegenüber dem Weltgeschehen, Gottes Walten in Natur und Geschichte, individuelle Vorsehung — das sind die Begriffe, in denen das religiöse Leben pulsiert. Alles andere nennt er gelegentlich, wie Jacobi erzählt, „heiligen Kot des großen Lama". Privatim werden auch die Orthodoxen und Rationalisten ihr

Christentum in jenen Gedanken gesucht und gefunden haben. In ihrer Theologie aber verleihen sie ihnen nur eine nebensächliche Stellung. Hamann erntet allerdings dafür, daß er sie mit Bewußtsein in den Mittelpunkt stellt, den Vorwurf der theologischen Unwissenheit. Weder Orthodoxe noch Rationalisten haben seine Stimme gehört, und bis heute ist der Tadel nicht verstummt. Sogar ein Laie wie Minor streitet ihm theologischen Charakter und theologische Sachkunde ab. Doch schon ein Blick auf den gewaltigen Umfang seines theologischen Wissens und auf die Sicherheit, mit der er die Fachlitteratur beherrscht, erschüttert dies Urteil. Sieht man genauer zu, so entdeckt man gerade in der tapferen Selbständigkeit seiner Theologie den Grund des Tadels. Die Theologie hat keinen andern Gegenstand als Religion und Glauben; wer mit bewußter Klarheit und wissenschaftlicher Selbständigkeit darüber nachdenkt, der ist ein Theologe. Nach diesem Maßstab aber hat Hamanns Denken mehr Anspruch auf den Ehrennamen der Theologie als das gar manches zünftigen Professors.

Auch in dem praktisch-religiösen Charakter seines Christentums ist Hamann mit dem Pietismus verwandt. Denn bereits dieser hatte gegenüber dem Dogma die Religion betont; nur daß er es nicht wagte, den überflüssigen Ballast thatsächlich über Bord zu werfen. Desto mehr unterscheiden sich beide in zwei anderen Punkten. Im Pietismus gründete sich der praktische Zug wesentlich auf die nach dem Gesetz der Reaktion auftauchenden Forderungen des subjektiven Gemüts. Nun teilt Hamann, wie wir gesehen haben, diese Forderungen aufs stärkste: er betont sie vielleicht leidenschaftlicher als die meisten Pietisten. Aber neben das wallende und sehnende Herz tritt bei ihm ein mächtiger, praktischer Wirklichkeitssinn. Während jene sich nur zu gern in schwärmerischen Mystizismus verloren oder gar durch ihren Subjektivismus in kirchenfeindliche Sekten führen ließen, hält er wie überall so vor allem in der Religion an den realen Thatsachen fest. Neben der inneren Offenbarung Gottes erkennt er auch die äußere, die sich in Natur und Geschichte vollzieht. Er verachtet die Mystik und genießt die Liebe Gottes um so inniger

im täglichen Leben oder in der Beobachtung des Weltgeschehens. Innerlich frei, beachtet er doch fast immer die kirchliche Ordnung und nutzt die kirchlichen Güter. Dogmatisch am wichtigsten aber ist die reale Begründung seines Glaubens: sie geht nicht auf rein innere Erfahrung zurück, sondern läßt den Glauben aus dem Eindruck geschichtlicher Thatsachen erwachsen. Es handelt sich immer nur um ein Zeugnis des Herzens — was bezeugt wird, ist die umgestaltende, von göttlicher Kausalität erfüllte Macht bestimmter Persönlichkeiten oder Ereignisse. Indem er seinen Glauben so verankert, entgeht er den Gefahren des religiösen Subjektivismus, entgeht er zugleich der moralistischen Gefahr, die sich gerade einem praktischen Christentum nur allzu leicht anheftet.

Kann man in dem letztgenannten Merkmal eine vertiefende Erneuerung altorthodoxer Gedanken finden, so zeugt endlich das vierte von dem Einfluß der Aufklärung. Gegenüber der düsteren, weltfeindlichen Stimmung des Pietismus herrscht bei Hamann durchaus ein mutiger Frohsinn. Nicht als ob er ein bloßes notwendiges Erzeugnis seiner Naturanlage gewesen wäre; denn obwohl wir von Anfang an einen Gegensatz zu der Engigkeit des Pietismus bei ihm fanden (vgl. S. 362), zeigt doch sein Lebenslauf vor dem Londoner Umschwung mehr unruhvolles Hasten als verweilende Freude. Es ist erst das Erlösungsbewußtsein, das ihm diese Gabe voll und dauernd verleiht, indem es ihr eine stärkere religiöse Grundlage giebt. Glück und Unglück vermittelt ihm gleichmäßig den Genuß der gegenwärtigen göttlichen Liebe. Weil Gottes Walten hinter allen Ereignissen steht, fließt auf sie alle etwas von der göttlichen Herrlichkeit über. Weltfeindschaft ist dann unmöglich. So sehr sich Hamann nicht nur aus der Sünde, sondern auch aus dem Elend des Erdendaseins hinaussehnt, er liebt die Erde dennoch, wie er offen bekennt. Er hat seine Lust an der schönen Natur, sogar am Gewitterhimmel mit seiner schwülen Farbenpracht; vor allem aber freut er sich an trefflichen Menschen. Sein Herz quillt über von Dank für alle seelischen und irdischen Güter; die Dankbarkeit aber bewährt sich auch bei ihm als beste Stütze eines religiösen Optimismus. Damit verbindet sich als Erbteil seiner Jugend die feurigste Liebe zu

Wissenschaft und Dichtkunst — kaum ein Geistes- oder Lebensgebiet bleibt seinen Arbeiten fremd. Er ist also mit jener weltoffenen Sinnesart und mit religiösen Motiven gesättigt, die erst durch die Aufklärung zu einem Gemeingut auch der Christen erhoben worden sind; sie hatte ihn während seiner Jugendjahre wissenschaftlich und dichterisch so tief beeinflußt, daß auch seine neuerwachte Frömmigkeit sich unwillkürlich nach dieser Seite ausgestalten mußte.

Hamanns Christentum besitzt demnach vier Hauptmerkmale, die es scharf von den herrschenden drei Typen unterscheiden. Durch seine persönliche Färbung und seinen praktisch-religiösen Zug steht es im Gegensatz zu den intellektualistischen Anschauungen der Aufklärung und Orthodoxie, durch seinen Sinn für die Wirklichkeit, vor allem für die Geschichte, zu Aufklärung und Pietismus, durch seine Weltoffenheit zu Pietismus und Orthodoxie. Es fragt sich nun, ob wir in der Geschichte des Christentums verwandte Bilder finden. Da bietet denn Hamanns Begeisterung für Luther einen Fingerzeig. In Luthers Geist erblickt er ein Heilmittel wider die schlimmsten Schäden der Zeit; Luthers Schriften zu studieren, bemüht er sich selbst vom Anfang bis zum Ende seiner Wirksamkeit. Wohl ist es zunächst die gewaltige Persönlichkeit des Reformators, die ihm Ehrfurcht und Bewunderung abnötigt. Daneben aber empfindet er klar, daß seine eigne Auffassung von Religion und Glauben in den Hauptzügen der Lutherischen gleicht. Bei keinem großen Theologen finden sich jene vier Merkmale so innig verbunden als bei Luther; und wenn wir gesehen haben, daß Hamann in der wichtigen Frage der Heilsbegründung erst allmählich zu einer folgerechten Ausgestaltung seiner Ansicht kommt, so dürfen wir mit Sicherheit einen klärenden und stärkenden Einfluß der Lutherischen Gedanken behaupten. Nach den Irrgängen der orthodoxen, pietistischen und rationalistischen Theologie gewinnt er den altreformatorischen Leitsatz zurück, den Satz, daß die christliche Religion im Glauben, d. h. in einem auf Jesu geschichtliche Heilsthaten begründeten Kindschaftsverhältnis zu Gott besteht. Hatte er diese Wahrheit einmal mit vollem Herzen erfaßt, so mußte sie ihn mit Macht zu

einem reformatorisch gearteten Typus des Christentums führen.

Aus dem echt evangelischen Charakter seiner Theologie und aus seiner Vorliebe für Luther ergiebt sich am besten die Unhaltbarkeit eines Vorwurfs, der von manchen leise angedeutet, von Minor aber bestimmt formuliert worden ist. „Wie lange hätte er im Kreise der Fürstin Gallitzin leben müssen, um mit Stolberg zum Katholizismus überzutreten? Die Geschichte ist uns die Antwort schuldig geblieben; aber vielleicht nur, weil Hamanns Tod hindernd dazwischen trat“ (vgl. a. a. O. S. 66). Die Geschichte ist die Antwort nicht schuldig geblieben. Wem sie aus Hamanns Schriften nicht deutlich genug entgegenklingt, der findet sie doch in jenem Berichte der Fürstin über ihre Gespräche mit ihm (vgl. S. 389 zu VIII 1., S. 396). Er predigt ihr vielmehr die evangelische Regel, das Verhältnis zu Gott nicht auf einen noch so edlen moralischen Vervollkommnungstrieb, sondern auf den Glauben an die in Christo offenbar gewordne Gnade Gottes zu begründen. Hamann war ihr gegenüber ohne Zweifel die stärkere Persönlichkeit. Er war kein Friedrich Stolberg, sondern an innerstem religiösem Halt seinen Zeitgenossen, selbst der trefflichen Fürstin, weit überlegen. Er zog sie umgekehrt in den Bannkreis seines Geistes und überzeugte sie nach ihrem eigenen Geständnis von der Richtigkeit seines lutherischen Grundsatzes. Wo bleibt dann die Gefahr, katholisch zu werden? Der Jesuit Kreiten urteilt in diesem Punkte richtiger als Minor. So sehr auch die katholische Polemik es sonst liebt, in der Geschichte nachträglich Proselyten zu machen, — bei Hamann findet Kreiten höchstens eine unbewußte Neigung „zum wahren Katholizismus“. „Von da bis zur Anerkennung der katholischen Lehre war noch ein weiter Schritt, den Hamann vielleicht nie gethan hätte, auch wenn die Zeit länger gewesen wäre . . . Das evangelische Luthertum, wie er es sich zurechtlegte, war nicht bloß der Inhalt seines Lebens, sondern auch seiner ganzen Schriftstellerei“[1]). Wir müssen sogar die unbewußte Neigung zum Katholizismus bestreiten. Wenn Kreiten sie auf die Liebe Hamanns zu edlen Katholiken wie Sailer und der Fürstin

1) Wetzer und Weltes Kirchenlexikon V. B. 1888. Sp. 1471.

Gallitzin oder auf seine zeitweilige Vorliebe für Apostel- und Marienfeste begründet, so erklärt sich diese sehr einfach aus seinem historischen und poetischen Sinn, jene aber aus seinem durchgeführten religiösen Individualismus (vgl. S. 402 f.).

Völlig einsam steht Hamann in der Wiederaufnahme und Weiterführung des reformatorischen Christentums nicht da. Gerade die Mitte des 18. Jahrhunderts hat eine Reihe von Persönlichkeiten aufzuweisen, die sich von den Schranken des orthodoxen, pietistischen oder rationalistischen Typus wenigstens teilweise befreien und auf irgend einer Seite die Bahnen Luthers weiter wandeln. Vor allem sind Zinsendorf, Lavater, Kant und Lessing zu nennen. Allein es bleibt kein Zweifel, daß Hamann die reformatorische Frömmigkeit reiner und kräftiger spiegelt als diese vier Männer. Er überwindet die Enge des Pietismus mehr als Zinsendorf und Lavater, die des Rationalismus gründlicher als Lessing und Kant. Vielleicht hat Kant beim religionsphilosophischen Unterbau des Christentums noch tiefer gegraben; aber an genialem Verständnis des religiösen Lebens steht auch er hinter Hamann zurück. Das beste Beispiel für diese allgemeine Behauptung bietet die Art, in der alle diese Vertreter eines vorwärts strebenden Christentums sich mit dem Dogma und der Bibel auseinandersetzen. Hier hatte Luther fruchtbare Ansätze gebildet, aber sie harrten seit 250 Jahren vergeblich der weiteren Ausgestaltung. Wenn irgendwo so mußte hier der Kampf gegen Katholizismus und kritische Wissenschaft, gegen unwürdige Fesseln und einen revolutionären Subjektivismus ausgefochten werden. Zinsendorf und Lavater bleiben, ohne orthodox zu sein, doch etwa auf der Linie Luthers stehen und betonen einfach das, was ihnen religiös wertvoll erscheint. Kant sucht einen Ausweg in „vernunftgemäßer“ Auslegung der Bibel und symbolischer Deutung des Dogmas, und Lessing nimmt seine Zuflucht zu dem schönen Gedanken von der Erziehung des Menschengeschlechts. Nähert wenigstens Lessing sich damit einer historisch-religiösen Auffassung, so bringt doch er so wenig wie jene drei eine grundsätzliche Lösung zu stande. Ganz anders Hamann. Kühn und stark genug, an allen Schranken zu rütteln, die seiner Ueberzeugung widersprechen, hält er doch sein

Auge offen für die objektiven Wirklichkeiten des Lebens. Er giebt nicht das Geringste von dem religiösen Wert der äußeren Autoritäten, sei es Bibel oder Dogma, preis; er sucht sogar manches zu halten, was uns wertlos erscheint. Aber er nimmt ihnen den gefährlichen Charakter einer Fessel und schenkt ihnen dafür die Bedeutung einer unentbehrlichen Hilfe oder Nahrung des eigenen Innenlebens. Indem er dies thut, vermag er, ohne ihren Wert zu gefährden, doch Form und Inhalt, religiösen Kern und geschichtlich bedingte Schale an ihnen zu unterscheiden. Die Form überläßt er der wissenschaftlichen Prüfung; der Christ soll fähig sein, trotz ihrer den lebendigen Inhalt zu erfassen. Hamann hat damit das Ergebnis der weiteren Entwicklung vorausgenommen. In Einzelheiten anders, hat doch die theologische Wissenschaft des 19. Jahrhunderts kraft ihres geschichtlichen Sinnes dieselbe Lösung des Widerspruchs zu allgemeiner Geltung gebracht und damit den Gegensatz zwischen Orthodoxie und Aufklärung wenigstens im Grundsatz überwunden.

So steht das Hamannsche Christentum glückverheißend an der Pforte einer neuen Zeit. Es zeigt, wie das Feuer des reformatorischen Geistes unter der Asche des theologischen Parteigezänkes weiter glimmt und nur des rechten Mannes bedarf, um neue Flammen zu entfachen. Es faßt die beste Ueberlieferung des Protestantismus zusammen und gestaltet ihn zu einer zukunftssichern Macht. Aber hat es nur diese typische Bedeutung? Es will so scheinen, weil Hamann niemals eine breite Wirksamkeit entfaltet hat. Auch war die Zeit nicht reif genug für die Aufnahme seiner Gedanken. Der Rationalismus hatte seinen Gipfel noch längst nicht erstiegen; die im Gefolge des Pietismus einherschreitende Gefühlsmystik aber begann soeben erst jenen Abweg auf das ästhetische Gebiet, den Herder 1781 in einem Brief an Hamann[1]) mit den Worten schildert: „süßer, mystischer Opiumtraum unverstandener Ideen und Gefühle". Erst nachdem die Gebildeten sich an Aufklärung und weichlicher, verschwommener Formenmystik übersättigt hatten, sollten sie reif werden für die

1) Vgl. Lehmann, Hamann und Herder. Preuß. Jahrb. 1890, S. 271.

Offenbarung Gottes im geschichtlichen Leben. Dennoch hat Hamanns Christentum lebendig gewirkt. Ein Mann, von dem ein Goethe sagen konnte: „Seine geistige Gegenwart war mir immer nahe“ — ein solcher Mann verschwindet nicht gleich einem Meteor am Himmel des geistigen Lebens. Sowohl seine eigenen Briefe wie die der jungen Genies zeugen denn auch von einem tiefen, nicht nur ästhetischen Einfluß auf das heranwachsende Geschlecht. Wenn wir sagen dürfen, daß in und neben der aufstrahlenden ästhetisch-philosophischen Bildung ein starker Strom protestantischen Christentums erhalten blieb, so gebührt Hamann ein großer Teil des Verdienstes. Ja, sofern sich an den Trägern von Sturm und Drang das Feuer der Romantik entzündete, wirkte sein Geist auch in diese hinein.

Fast wichtiger aber als die allgemeinen Anregungen sind die besonderen, die Herder der Nachwelt übermittelt hat. Zwar Hettner versucht den Einfluß Hamanns auf Herder zu leugnen und durch den Rousseaus zu ersetzen. Aber schon Haym weist das unwiderleglich zurück (I 341 f.), und der seit 1889 in aller Genauigkeit bekannte Briefwechsel zwischen Hamann und Herder giebt eine Fülle von weiteren Belegen. Selbst wenn wir die Stelle nicht hätten, wo dieser ihn seinen Seelsorger nennt[1]) oder seinen ältesten, treusten, besten Freund, an den er sich gern so klammern möchte, „wie an eine lebende dädalische Bildsäule ein Vertriebener, Umherirrender, der an ihr Jugend, Freund und Vaterland wiederfindet“[2]) — wir würden trotzdem an der Aehnlichkeit des beiderseitigen Christentums den Einfluß Hamanns erkennen. Herder stand an persönlicher Kraft und eigener religiöser Erfahrung weit hinter Hamann zurück; er mußte also bei ihrem innigen Verkehr dem Einfluß dieses Genius erliegen. Was daher bei ihm als großer religiös-theologischer Fortschritt auftaucht, darf mit ziemlicher Sicherheit aus Hamannschen, nur selbständig weitergebildeten Grundgedanken hergeleitet werden. Es sei an das Gewicht der Erlösung, an ihre geschichtliche Begründung, an die Auffassung der Religion als eines Lebens in Gott,

1) Vgl. Hoffmann, Herders Briefe an Hamann. Berlin 1889; S. 22.
2) Vgl. Lehmann a. a. O. S. 271.

an die Verwandtschaft des Glaubens mit der Dichtkunst, an die Verehrung Luthers, an seinen Individualismus, an die geschichtliche Betrachtung des Dogmas und der Bibel erinnert; und ein genauerer Vergleich könnte noch manchen Gedanken hinzufügen. Herder hat allerdings in seiner theologischen Stellung manchmal geschwankt; aber gerade in seinen wichtigsten Schriften wurde er wie auf anderen Gebieten so auf dem religiös-theologischen der Profet seines vertrautesten Lehrers, des nordischen Magus. Herder aber führt zu Schleiermacher, nicht nur durch die Vermittlung der von ihm befruchteten Romantik, sondern auch unmittelbar. Denn obwohl wir keine genaue Kenntnis davon haben, wie weit Schleiermacher ihn las und schätzte, dürfen wir doch bei der ausgebreiteten Lektüre dieses großen Theologen vermuten, daß er sich mit Herders Schriften gründlich genug beschäftigt hat. Auch scheint es kein Zufall zu sein, daß er sich immer wieder dem Ansinnen Schlegels entzog, für das Athenäum eine scharfe Besprechung der Herderschen Metakritik und Kalligone zu verfassen[1]. Mochten diese Schriften auch mehr von den Schwächen als von der Größe Herders zeugen — er war doch ein Mann, dem die jüngern Zeitgenossen Ehrfurcht schuldeten. Wie dem auch sei, Schleiermachers Theologie birgt eine Fülle von Merkmalen, die an Herder und Hamann erinnern; und es ist schwer zu glauben, daß sie ganz ohne Zusammenhang mit diesen erwachsen sein sollten. Ist es dennoch der Fall, dann bildet dieser Umstand einen desto tieferen Beweis für die geschichtliche und psychologische Notwendigkeit jener Gedanken.

Erschöpft sind freilich die Anregungen Hamanns damit nicht. Besonders an zwei Punkten hatte er bereits mehr als Schleiermacher geboten: in dem objektiven Offenbarungswert der Person Christi und in dem dauernden Parallelismus von Erlösungsbewußtsein und Erlösungsbedürfnis. Die Theologie des 19. Jahrhunderts hat diese Mängel zu beseitigen gesucht und ist, ohne Hamann zu kennen, noch stärker als Schleiermacher in seine Bahnen zurückgekehrt. Hat er damit seine Bedeutung vollends ver-

1) Vgl. Haym, Die romantische Schule in Deutschland S. 725. Schleiermachers Briefe III S. 145—221.

loren? Als die Herrschaft des Hegelschen Systems zusammenbrach, da glaubten Männer wie Gildemeister, daß nun Hamanns Zeit gekommen sei. Daher setzt in jenen Tagen ein ununterbrochener Strom von Büchern über ihn ein. Während ich für die Jahre von 1788—1857 nur 7 Heftchen zu finden vermag, zähle ich seitdem 22, und zwar zum Teil sehr umfangreiche Schriften. Jedoch ihre Hoffnung hat sich nicht erfüllt und wird sich nicht erfüllen. Zwar haben Realismus und Geschichte sich auf den Thron der Zeitbildung geschwungen, und auch der religiöse Sinn der Gebildeten hat zugenommen. Wir können Hamann tiefer und besser verstehen als die Kinder einer geschichtslosen, intellektualistischen Aufklärung. Aber eine breite Wirkung ist noch mehr als damals ausgeschlossen. Denn seine Schriften sind so stark mit zeitgeschichtlichen Anspielungen durchsetzt, daß nur der sie wirklich nutzen und genießen kann, der die religiöse, litterarische und politische Geschichte jener Zeit in hohem Grade beherrscht. Eine Blütenlese schöner Stellen vermag vielleicht in weiteren Kreisen Beifall zu gewinnen. Im übrigen jedoch müssen die Freunde Hamanns sich begnügen, an seinem Christentum zu zeigen, wohin die religiös-theologische Entwicklung bereits im 18. Jahrhundert strebte und wie die moderne Theologie zu einem guten Teile das verwirklicht, was der mehr gepriesene als verstandene Held einer pietistischen Orthodoxie damals angebahnt hat.

Das Bewußtsein der vollen Wirklichkeit Gottes[1]).

Von

Th. Steinmann,

Docent am theolog. Seminar in Gnadenfeld.

Der Gottesglaube hat seit den Zeiten des Mittelalters ohne Zweifel an Geltung und Macht im Gesamtbewußtein der Zeit fortlaufend mehr eingebüßt. Das mag mancherlei Gründe haben, hängt vornehmlich wohl auch zusammen mit der umfassenden Erscheinung, daß sich seitdem das geistige Besitztum der europäischen Menschheit nach allen Richtungen erweitert hat in Kunst, Wissenschaft, Staatsleben u. s. w. Andre geistige Interessen sowie die Interessen der materiellen Kultur konkurrieren lebhaft mit den religiösen und haben dieselben längst aus ihrer alles beherrschenden Stellung verdrängt. Die geistige Welt ist reicher, mannigfaltiger geworden; es ist nicht mehr beinahe alles nur Religion, wie in längst vergangenen Tagen. Das sind geschichtliche Wandlungen, die sich nicht rückgängig machen lassen und die auch nicht wird rückgängig machen wollen, wer den Geist auch in andrer Form als nur derjenigen des unmittelbaren religiösen Lebens zu erkennen weiß. Die Frage ist nur, ob über diesen geschichtlichen Wandlungen der Gottesglaube wirklich so sehr an lebendiger Kraft einbüßen mußte, ob das nicht vielmehr seine besonderen Gründe

1) Die nachfolgende Abhandlung setzt bei aller Selbständigkeit doch die Ausführungen des Verfassers Seite 435 ff. des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift voraus; von Hinweisen im Einzelnen ist aber Abstand genommen.

hat über jenes frei und selbständig werden andrer Geistesgebiete hinaus. Wenn jenes freilich nicht rückgängig zu machen ist, so könnte es sich doch bei diesen besondren Gründen um Dinge handeln, die zu beseitigen wohl in unserer Macht steht. An einem nicht unwesentlichen Punkt wollen wir dieser Frage näher zu treten versuchen.

Unserer Zeit fehlt es auf religiösem Gebiet vornehmlich an einem rechten Bewußtsein von Gott als einer wirklich realen Macht. Religiöse Stimmungen regen sich ja in mannigfacher Weise; es giebt auch von solcher Stimmung getragenes religiöses Handeln; es giebt sogar subjektive religiöse Kraft von eigentümlich innerlich vertiefter persönlicher Art — blicken wir aber auf das Ganze: Gott als eine wirklich reale Macht fehlt doch dem Bewußtsein unserer Zeit und zwar nicht selten auch dort, wo Frömmigkeit, selbst wo christliche Frömmigkeit in ihr vorhanden ist. Ob man das so ohne weiteres wird zugeben wollen? Die nachfolgenden Ausführungen sollen zunächst den Beweis für unsere Behauptung bringen.

Da fragen wir denn zuerst: Wie ist es zu verstehen, daß es unserer Zeit an einem rechten Bewußtsein von der vollen Wirklichkeit Gottes fehlt? — Vergleichen wir, um diese Frage zu beantworten, unsere Zeit in dieser Hinsicht mit einer früheren, sagen wir etwa mit der Reformationszeit oder dem Mittelalter, also jedenfalls mit einer Zeit, die dem vollen Erwachen der modernen Art vorherging! Der Unterschied der Zeiten wird uns vielleicht außerdem auch darüber Klarheit gewinnen lassen, welches die Ursachen der seitdem erfolgten Wandlung im Bewußtsein von der Wirklichkeit Gottes sind. — Also, wie stand es damals mit dem Gottesbewußtsein?

Wie sehr war Gott doch jenen Menschen beinahe greifbare und unmittelbar wirksame Realität! Er thronte droben im Himmel, weiter freilich als Sonne, Mond und Sterne, aber doch immer noch in räumlich anschaubarer Nähe. Von dort oben blickt er auf die Erde herab, sieht alles, sieht selbst bis in die Herzen der Menschen hinein, sodaß man sich überall vom göttlichen Herrscher droben im Himmel wirklich gesehen weiß. Von dort oben, wo er unter himmlischen Heerscharen thront, sendet er Regen, Blitz und

Wind zur Erde herab, gelegentlich auch Boten aus seiner Umgebung, die in sichtbarer Handgreiflichkeit seine Befehle ausrichten. Dabei richtet er sich nach dem Verhalten der Menschen, das er ja sieht, und nach ihren Bitten, die er hört. Danach trifft er seine jeweiligen Maßnahmen und veranstaltet die irdischen Ereignisse. Ueberhaupt trägt ringsum auf Erden alles die Spuren seines Wirkens. Da sind die Tiere, die Pflanzen, die Berge, Thäler und Meere, die er gedacht und durch Befehlswort gemacht hat; da sind die Menschen, welche von einem ersten Paare abstammen, das vor einigen tausend Jahren seine Hände formten. Außerdem hat er sich in besondrer Weise noch „offenbart", nämlich auf Erden ganz bestimmte ureigene Thaten gethan, war sogar selbst in der Gestalt seines Sohnes in geheimnisvoller Weise handgreiflich als Mensch auf dieser Erde, nachdem er das lange vorhergesagt hatte. Genaue Kunde davon und von seinem sonstigen offenbarenden Thun besitzen wir in einem Buche, das er durch menschliche Werkzeuge hat schreiben lassen.

Gott besaß also für das Bewußtsein jener vergangenen Zeiten ganz ähnliche anschauliche Wirklichkeit wie die umgebende Welt. Zeitlich und räumlich anschaulich ragte er mit seiner Existenz und mit seinen Wirkungen in die den Menschen umgebende Welt hinein. Die Welt, wie sie dem Bewußtsein jener Zeit erschien, und Gott wie er im Bewußtsein jener Zeit lebte, sie bildeten zusammen eine organische anschauliche Einheit. Gott mit seinen Wirkungen war gleichsam ein Bestandteil dieser wirklichen Welt und für das Bewußtsein ebenso wirklich wie diese den Menschen empirisch umgebende Welt, zu der er und seine Wirklichkeit als organischer Bestandteil dazu gehörte. Legen wir das, nach dieser mehr anschaulich zusammenfassenden Schilderung, noch etwas mehr im Einzelnen klar.

In der Fortsetzung der Welträumlichkeit befindet sich der Raum, wo Gott sich aufhält, der Himmel. Wie man räumlich sehr entfernte Dinge nicht wirklich sehen kann, aber doch nach der Richtung hinblicken kann, wo sie ihren Ort im Raum haben, so kann auch kein menschliches Auge Gott selbst sehen und seinen Himmel, aber nach der Richtung zu ihm hin blickt man empor. Gott

ist also wohl sehr in der Ferne des Raumes, aber er befindet sich mit seinem Himmel doch noch durchaus im kontinuierlichen anschaulichen Zusammenhang des Raumes und der räumlichen Welt; der Ort seiner räumlichen Existenz gehört zum Raumganzen einfach mit dazu. — Ebenso liegt in der Fortsetzung der Weltzeitlichkeit die den Weltanfang bewirkende göttliche That. Sie liegt nicht in irgend einer ganz anderen Sphäre als die erste That des ersten Menschen, sondern sie liegt einfach zeitlich vor derselben: es ist so und so viel tausend Jahre her seitdem. Gottes Thun liegt ganz im Bereich der räumlich zeitlichen Anschaulichkeit und gehört als deren erster Anfang mit in diesen ganzen Zusammenhang hinein, bildet einen großen anschaulichen Organismus damit. — Und dieses Thun Gottes setzt sich in entsprechend anschaulicher Weise in dieser Welt weiter fort, der Gesamtweltauffassung organisch eingegliedert. Gott verfolgt Zwecke in dieser Welt, die er allmählich verwirklicht, wie auch sonst in dieser Welt Zwecke verfolgt und Schritt vor Schritt verwirklicht werden. Und wie in solcher Verwirklichung von Zwecken der betreffende Wille sich selbst zu bekunden pflegt, so auch der göttliche Wille in der Verwirklichung seiner Zwecke, im Weltganzen und im Einzelnen. Hier eine deutliche Bekundung dieses Willens und da eine, und auch eine Schriftbekundung, sodaß man es mit diesem Willen genau so direkt zu thun hat, wie das einem sonst von Willensregungen anderer geläufig ist. — Und wie diese Erde der Mittelpunkt des Weltorganismus ist, so ist sie auch der Mittelpunkt dieser so anschaulichen Bemühungen Gottes. Diese Erde ist weiter des Menschen wegen da, er ist gleichsam ihr Mittelpunkt: so bemüht sich denn auch Gott ganz vornehmlich um den Menschen, eben in jener anschaulichen Weise, die dem Ganzen dieser anschaulichen Welt entspricht. Aber dann natürlich auch um den einzelnen; denn nicht die unanschauliche Menschheit ist der Mittelpunkt des Erdengeschehens, sondern die vielen einzelnen Menschen und etwa noch ihre konkreten Gruppen.

So gehören sie wirklich organisch zusammen, Gott und die Welt. Diese Welt läßt sich garnicht denken, ohne daß man zugleich Gott denkt, denn das Bild von der Welt, wie es im Be-

wußtsein lebt, enthält als organischen Bestandteil ganz unmittelbar schon Gott. Er hat in ihrer Räumlichkeit seinen Ort und in ihrer Zeitlichkeit seine anschaulich greifbare Wirksamkeit; ohne diesen Ort Gottes fehlte etwas an dieser Gesamträumlichkeit und ohne diese Wirksamkeit Gottes fehlte etwas in der zeitlichen Abfolge der Dinge und Ereignisse, es wäre sogar überhaupt nichts davon da. So mußte sich mit dem Partizipieren an diesem Weltbild ganz unmittelbar zugleich ein Bewußtsein von der vollen Wirklichkeit Gottes einstellen. Es ist ja auch sehr wenig ernstlich an seiner Existenz gezweifelt worden; ignoriert hat man Gott freilich auch damals oft genug, wie man die wirklichsten Dinge gelegentlich einmal ignorieren kann, wenn sie sich grade nicht bemerkbar machen und die Vorstellung, ziemlich fern zu sein, erwecken.

Also noch einmal: das Bedeutsame war damals, daß der voll wirkliche und voll wirksame Gott ein anschaulich organischer Bestandteil jenes anschaulichen Weltbildes war. – Die Folgezeit hat nun zweierlei gebracht. Sie hat dieses anschaulich geschlossene Weltbild zerstört; sie hat außerdem aus dem neuen mehr begrifflichen Weltbilde Gott herausgedrängt.

Die Zerstörung der Anschaulichkeit des Weltbildes interessiert uns hier nur insofern, als seine Anschaulichkeit der Anschaulichkeit der damit verknüpften Gottesvorstellung eine Grundlage bot. Nun ist es ja gut möglich, daß grade auch die Anschaulichkeit der Gottesvorstellung irgendwie von Bedeutung war für jenes Bewußtsein der vollen Wirklichkeit Gottes; es würde dann diese Möglichkeit anschaulicher Anknüpfung auch etwas Bedeutsames gewesen sein. Es legt sich die Frage nahe, wie es damit steht. Wir stellen diese Frage aber zunächst noch zurück gegen eine ausführliche Nachweisung dessen, wie die Veränderung des wissenschaftlichen Weltbildes den lebendigen Gott der Frömmigkeit aus der Welt herausgedrängt hat. Ehe wir von der Anschaulichkeit des Zusammenhangs zwischen Gott und Weltvorstellung reden, gilt es von diesem Zusammenhang überhaupt zu reden; und dazu eben werden uns jene Ausführungen den Anlaß sein. —

Eine Herausdrängung Gottes aus dem sich verändernden Weltbild fand schon statt durch die Verdrängung des ptolemäischen

Weltbildes durch das kopernikanische und das immer weitere Wachstum jenes letzteren in unendliche räumliche Fernen. Dadurch wurde ja zunächst die anschauliche Gottesnähe „oben im Himmel" zerstört. Der räumliche Gegensatz zwischen Himmel, als Wohnung Gottes und Ort der seligen Vollendung, und Erde, als Menschenwohnsitz und Ort der Vorbereitung, verschwand. Es giebt nicht mehr ein räumliches Jenseits Gottes und Diesseits des menschlichen Daseins, sondern es ist alles der eine unendliche Raum der diesseitigen Welt. Für die Gottpersönlichkeit ist in dieser ganzen Welt kein Ort mehr zu finden, an welchem weilend sie zugleich über dieser Welt thronte, sie von dort aus regierend. In der ptolemäischen Welt also hatte Gott einen bestimmten Ort seiner Existenz; aus der kopernikanischen ist er räumlich überhaupt herausgedrängt.

Zur Herausdrängung Gottes aus der Welt gehört aber vornehmlich auch die Herausdrängung seiner unmittelbar greifbaren Wirksamkeit aus ihr. Grade nur erwähnt sei hier jene liebliche Anschaulichkeit geflügelter Vollstrecker göttlicher Willensentschlüsse, die uns zugleich mit dem Himmel verblaßt ist, den sie im alten Weltbild bewohnten; ein Problem von größerer Tiefe liegt hier ja nicht vor. Das liegt vielmehr in den Schwierigkeiten, die sich der Vorstellung von Gottes unmittelbarer Wirksamkeit überhaupt in den Weg stellen, ganz abgesehen von solcher anschaulichen Form der Vorstellung im Einzelnen. — Einst sendete Gott selbst Regen und Wind vom Himmel herab; wir haben uns gewöhnt, den Barometer nach dem Wetter zu befragen, denn Regen und Wind sind für uns Naturvorgänge und haben eine Regelmäßigkeit der Abfolge ihres Geschehens wie alle Naturvorgänge. Dies nur ein Beispiel für die gesamte Umwandlung der Weltauffassung. Eine Regelmäßigkeit des Geschehens, für die sich Formeln gewinnen lassen, umgiebt uns sowohl in der Erdnähe als auch in der weitesten Weltferne. Alles Geschehen vollzieht sich nach den Gesetzen dieser Regelmäßigkeit, in seinem Zustandekommen abhängig von dem, was vorher war und gleichzeitig ist. Es ist da gar kein Raum für irgend ein „freies" göttliches Thun, wie in jener Zeit, da Gott regnen ließ, weil er eine vernichtende Strafflut senden wollte, während er ebenso gut den Regen hätte zurückhalten

können, wenn die Menschen Buße gethan hätten; sondern das Ereignis tritt ein, wenn seine Zeit da ist. Darum ist denn auch dort, wo der Glaube ein besonders bemerkbares Gotteswalten annimmt, grade von einer Durchbrechung des Naturzusammenhangs die Rede, eine Wendung. die besonders deutlich zum Ausdruck bringt, wie sehr Gott den Zusammenhang mit der Natur grade verloren hat, wie sehr er mit seiner Wirksamkeit eigentlich aus ihr herausgedrängt worden ist, sodaß er gelegentlich gleichsam von außen in sie einbrechen muß; das hatte Gott im Zusammenhang des älteren Weltbildes eben nicht nötig. Oder es findet sich jene deistische Vorstellung von einem Künstler, der sein Werk schon vollbracht hat, einem Maschinenbauer, der seine Maschine zusammengestellt hat und sie nun ihrer Selbstthätigkeit überläßt; Gott ist eben aus der Welt selbst herausgedrängt worden und spukt nur noch neben ihr irgendwo oder nirgendwo als ein bloßes Gedankengespenst, er ist keine wirksame Wirklichkeit mehr *in* dieser Welt und für diese Welt.

Nicht anders steht es bezüglich unserer Vorstellung vom Zustandekommen dieser sichtbaren Welt. Man denke über die einzelnen evolutionistischen Theorien wie man will, das wird man nicht leugnen können, daß wir uns gewöhnt haben, auch hier überall die Wirksamkeit immanenter Faktoren zu erblicken. Berge, Thäler und Meere entstehen für uns durch kosmische Prozesse, Tiere und Pflanzen jedenfalls nicht durch unmittelbares schöpferisches Eingreifen Gottes, vielmehr bemühen wir uns um eine Einsicht, wie alle diese verschiedenen Formen des Lebendigen „geworden" sind. Dabei dehnen sich die Zeiträume in unendliche Fernen, und die freundliche Zeitnähe der ein erstes Urpaar formenden Gottheit verschwindet zugleich mit der Vorstellbarkeit seiner schöpferischen Einwirkung auf die Welt. Statt dessen ein unbestimmter Anfangszustand, von dem wir nicht einmal zu sagen wagen, daß er nun auch sicher der allererste Zustand des Weltstoffes gewesen sei. Jedenfalls aber käme es uns sehr wenig passend vor, diesem hypothetischen ersten Anfang irgend ein verursachendes göttliches Thun zeitlich vorhergehen zu lassen, aus der Reihe der genetischen Erklärung ganz unvermittelt hinüber-

springend in den Zusammenhang ganz anderer Vorstellungen, die sich mit jener gar nicht würden wirklich in Verbindung setzen lassen. Auch dann aber würde doch höchstens der Eindruck erweckt, als ob der göttliche Schöpfer, durch die Wandelung des Weltbildes immer weiter zurückgedrängt, sich grade noch auf dem äußersten und letzten Posten zu behaupten wisse. Ob er sich nun auf so einem äußersten Posten noch behaupten kann oder ganz aus dem Weltbild herausgedrängt wird, das macht für die religiöse Bedeutsamkeit der Sache kaum einen Unterschied.

In's Schwanken geraten ist endlich auch die überlieferte Vorstellung von einer speziellen Wirksamkeit Gottes, nämlich der Offenbarung. Immer mehr erkennen wir auch auf religiösem Gebiet das dort wirksame Menschliche. Anstatt nach geheimnisvollen direkten göttlichen Kundgebungen durchforschen wir die Schriften der Profeten Israels sowie der neutestamentlichen Schriftsteller nach Spuren menschlicher Frömmigkeit. Alles löst sich auf in fromme menschliche Seelenvorgänge, hinter denen auch wieder Gott und sein offenbarendes Wirken zu verschwinden scheint, gleichsam herausgedrängt aus seiner allereigensten Domäne, dem Reiche der Religion. Alles andere möchte noch zur Not gehen; dies ist das Schlimmste. Wenn uns nicht einmal mehr hier auf diesem Gebiete Gott selbst begegnet, sondern immer nur Menschliches im Zusammenhang mit anderem Menschlichen, dann scheint Gott wirklich gründlich aus unserer Welt hinausgetrieben worden zu sein.

Gott ist also aus der Welt, mit der er vor Zeiten so sehr in organischem Zusammenhang stand, daß die Vorstellung von ihm und seinem Wirken garnicht aus dem Gesamtbild herauslösbar war, herausgedrängt worden: 1. durch die Erweiterung des ptolemäischen zum kopernikanischen Weltbild; 2. durch die Auffassung der Naturwelt als eines großen in sich geschlossenen regelmäßigen Zusammenhangs; 3. durch die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung aller Naturgestaltung; 4. durch eine immanente Betrachtung des religiösen Geschehens als eines Teiles der menschlich geschichtlichen Gesamtentwickelung. Der organische Zusammenhang zwischen der Gottesvorstellung und der Weltvorstellung ist zerrissen, seitdem jene vier Faktoren die Gestaltung des menschlichen Welt-

bildes maßgebend beeinflussen.

Das ist eine Notlage. Nicht nur deshalb, weil dadurch im Gebiet des religiösen Vorstellungslebens Unsicherheit und Unklarheit einzureißen droht; die Not greift tiefer. Der Fromme sucht nach möglichst unmittelbarer Gottesbeziehung. Im Kreise der alten Vorstellungen war solche möglich. Da war Gott dem Menschen anschaulich und unmittelbar nahe in seinem Sein und Wirken; es ließ sich zu ihm eine direkte Beziehung gewinnen genau in der nämlichen Weise wie zu sonst einer in der Welt handelnden Persönlichkeit. Seitdem aber der Himmel Gottes in seiner anschaulichen Nähe verschwunden ist, seitdem Gottes Wirksamkeit durch kosmische Regelmäßigkeit, Entwickelung und menschlich bedingtes Geschehen in nebelhafte Ferne gerückt worden ist, seitdem das Alles wie ein Wall zwischen dem Menschen und dem lebendigen Gott liegt: wie kann da der Mensch Gottes noch habhaft werden oder seine direkte Wirkung erfahren? Immer ist es ja nur Naturregelmäßigkeit und menschliche Frömmigkeit, nirgends der lebendige Gott selbst, wie vor Zeiten, als er noch vom Himmel herab Regen sandte und greifbare offenbarende Thaten that, die nur seine Thaten waren. Und nicht mehr schaut Gottes Auge vom Himmel auf uns herab in freundlicher oder schreckender Nähe, sondern ringsum nur ist die ganze unendliche Weite des kosmischen Raumes, und Gott? Ja, wo ist in oder außer diesem Raume die Gottpersönlichkeit? — Wer an seinem christlichen Glauben festhält, mag hier schon Schwierigkeiten genug empfinden. Was Wunder, wenn ganz dieselben Schwierigkeiten Unzähligen den Weg zu diesem Glauben verbauen!

Wie ist dem abzuhelfen? Die bisherigen Darlegungen geben die Antwort an die Hand. Die Gottesvorstellung muß ihren organischen Zusammenhang mit der Weltvorstellung wiederfinden. Aber nun nicht irgendwie, sondern in der Weise, daß dabei jene direkte Gottesbeziehung gewährleistet wird, ohne welche die Frömmigkeit nicht leben kann. Ob dabei auch die Forderung zu stellen ist, daß die Anschaulichkeit der älteren Vorstellung zugleich wieder gewonnen wird, ist zunächst noch eine offene Frage. —

Aber man sagt uns, wir überschätzen die hier vorliegenden Schwierigkeiten; es sei damit gar nicht so schlimm. Die Vorstellungsseite des menschlichen Bewußtseinslebens spiele für die Religion garnicht die Rolle, welche wir ihr hier scheints zuzusprechen geneigt sind. — Das wäre ein Ausweg aus den Schwierigkeiten, der viel angepriesen wird und sich durch seine Einfachheit und Kürze empfehlen würde. Auch ist es ohne Zweifel angenehm zu hören, daß die Not garnicht so groß ist, wie man glaubte annehmen zu müssen. Und es ist auch wirklich etwas Wahres an diesem Hinweis auf die sekundäre Bedeutung des Vorstellungslebens in der Religion im Unterschied von dogmatischer Ueberschätzung desselben.

Wir beginnen also mit einer Konzession, mit der wir freilich nur Selbstverständliches zugestehen. Persönlicher Gottesglaube hat nie auf der von uns für so wichtig ausgegebenen Uebereinstimmung der Vorstellungen von Gott und Welt beruht. Gott ist eben doch nicht unmittelbar in der Erfahrung gegeben, wie die Dinge, welche uns umgeben. Ein Bewußtsein von seiner vollen Wirklichkeit, das mehr ist als ein bloßer Gedanke, erwächst darum nur dadurch, daß die Vorstellung von Gott in unserem Seelenleben haftet und tiefe, weitverzweigte Wurzeln schlägt. Dabei genügt nun aber jene Verflechtung mit unserem übrigen Seelenleben nicht, wie sie in der vorstellungsmäßigen Unausscheidbarkeit der Gottesvorstellung aus der Gesamtweltvorstellung gegeben ist resp. gegeben war. Das giebt wohl eine gewisse Befestigung der Gottes**vorstellung** in unserem Bewußtsein: dadurch wird aber Gott noch nicht eine Realität unseres religiösen Lebens. Das wird Gott vielmehr erst durch die enge Verbindung des Gedankens an Gott mit den Vorgängen des sittlichen Lebens: dem Gefühl der sittlichen Verpflichtung und Schuld und damit gegebener Unseligkeit sowie der inneren Befreiung aus diesem Schuld- und Unseligkeitszustand. Darauf sich berufend, fährt man nun aber weiter fort: eben auf diesen Kernpunkt der Gottesgewißheit und eigentlichen Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins der vollen Wirklichkeit Gottes gelte es sich nun zu konzentrieren. Gradezu als ein Glück sei es darum zu bezeichnen, daß jene nur vorstellungsmäßige

Festwurzelung Gottes zerstört sei; das werfe uns wohl aus der Peripherie zurück, aber eben damit zwinge es uns zu energischer Stellungnahme im Zentrum, lehre uns absehen von Unwesentlichem und uns konzentrieren auf das Wesentliche und eigentlich Religiöse.

Also, der Umstand, daß die Gottesvorstellung und die moderne Weltvorstellung sich nicht zusammenfinden wollen, soll wirklich ganz belanglos sein? So ziemlich. Es gilt nur etwa eine um so energischere Betonung der inneren Erfahrung, wie die sich ja überhaupt immer gegen den Augenschein behaupten müsse. — Ja, geht das denn wirklich an? Glauben wir nicht, es in unsern religiösen Erlebnissen mit Gott zu thun zu haben? Mit Gott, das heißt aber doch mit nicht nur der Seele ihrem Gott, sondern mit der Welt ihrem Gott. Ein Gott n u r des inneren Erlebens, das ist eben doch garnicht mehr wirklich Gott. Dann wird es sich aber kaum vermeiden lassen, daß Gottesvorstellung und Weltvorstellung in Beziehung zu einander treten; Gott muß uns auch wirklich als der Welt ihr Gott vorstellbar werden, sonst haben wir immer nur die halbe Wahrheit.

Nun, wir deuten eben die Weltereignisse von unserem Gottesglauben aus. Das ist recht; aber nun auch wirklich die W e l t ereignisse. Denn daß wir n u r die uns treffenden Ereignisse so fromm deuten, das macht Gott noch nicht wirklich zu der W e l t ihrem Gott; dann ist er erst der Gott unserer persönlichen Erlebnisse. Lassen aber die Weltereignisse eine solche Deutung zu? Wir können sie doch nicht mit völligem Absehen von uns sonst etwa geläufiger Auffassung derselben religiös deuten. Es wird darum wohl doch nichts anderes übrig bleiben, als die religiöse Vorstellung von Gott und die wissenschaftliche Vorstellung von der Welt in irgend einen organischen Zusammenhang mit einander zu bringen. Oder sollte wirklich das letzte Wort sein die trotzige Behauptung: Und er ist dennoch der Welt ihr Gott, wiewohl die Welt garnicht darnach aussieht? Das ist ja garnicht anders als, wie wenn ich jemanden grade als einen ausgezeichneten Maler kennte und doch krampfhaft behaupten wollte, irgend eine komplizierte Maschine sei die Kundgebung seiner geistigen Art. So kann man vielleicht aus einer Notlage heraus einmal reden. Es stünde aber doch

bedenklich um den wirklichen Gottesglauben, wenn ihm als letzter Ausweg nur bliebe, solche Notlage für das Normale zu erklären. Wohl soll der Gläubige imstande sein, seinen Gottesglauben gegen eine ganze Welt festzuhalten; es kann aber doch nicht der wirkliche Glaube an Gott als den Herrn der Welt sein letztes Wort damit sprechen, daß er trotz der Welt an Gott festhält. Also ist es nichts mit diesem kurzen Wege.

Und noch in einer anderen Hinsicht käme hierbei nicht genügend zu seinem Recht, daß Gott sein bedeutet der Welt ihr Gott sein; ich meine nämlich jetzt: der Menschenwelt ihr Gott sein. Der Gottesglaube kommt in der Menschenwelt nicht wieder zur Herrschaft, wie er früher in ihr herrschte, wenn er seine Vereinigung mit derjenigen Vorstellung von der Welt nicht findet, die bestimmt scheint, die das menschliche Bewußtsein beherrschende zu werden, wie es früher eine andere Weltvorstellung war. Dem Einzelnen mag es möglich sein, sich für seine Person auf den Glauben gegen die Weltauffassung des Verstandes und der Wissenschaft zu versteifen; zur Herrschaft im menschlichen Geistesleben kommt aber so der Gottesglaube sicherlich nicht. Ist Gott aber wirklich Gott, dann ist zu fordern, daß der Gottesglaube diese Herrschaft wieder gewinnt. Das heißt aber: die Gottesvorstellung muß eine organische Verbindung mit der Weltvorstellung wiedergewinnen.

Noch von einer anderen Seite könnte uns der Vorwurf gemacht werden, daß wir Schwierigkeiten künstlich schaffen oder etwa vorhandene kleine Schwierigkeiten ungemessen vergrößern. Darum nämlich seien die Schwierigkeiten garnicht so groß, weil ja doch thatsächlich jenes primitive Weltbild für unser Bewußtsein neben demjenigen der Wissenschaft ruhig weiter bestehe. Wie wir trotz aller Wandelung der astronomischen Weltanschauung weiter nicht nur von Sonnenauf- und -untergang reden, sondern in den betreffenden Anschauungen wirklich leben, so hindere uns nichts, auch fernerhin zu Gott droben im Himmel betend empor zu schauen, ihn uns am Weltanfang als Schöpfer zu denken, unter dem Eindruck bedeutsamer Ereignisse in Natur und Geschichte von seinem unmittelbaren Walten zu reden. — Gewiß, daran

hindert uns kein Zwang, vielmehr veranlaßt uns eher grade ein solcher dazu. Weil die Generationen vor uns, Gott verehrend, zum Himmel empor geblickt haben in Uebereinstimmung mit ihrer Vorstellung von Gottes Wohnen dort, darum liegt uns die Verbindung Gott verehrender Stimmung mit jenem Aufwärtsblicken vererbungsgemäß im Blute; und es ist auch nicht einzusehen, warum wir künstlich diese natürlich gewordene Verbindung zwischen seelischer Verfassung und körperlicher Geberde lösen sollten. Und wie vordem der persönliche Eindruck namentlich den Menschen selbst betreffender Ereignisse sich unwillkürlich mit der Vorstellung eines ihm sich zuwendenden Thuns verband, wird das bei uns Gottgläubigen natürlich erst recht der Fall sein. Mit dem Hinweis auf diesen Thatbestand alle Schwierigkeiten beseitigt sehen, das heißt aber, die Unklarheit zum Prinzip erheben. Denn es handelte sich hier doch nur darum, daß ererbte Gewohnheiten noch lange nachzuwirken pflegen mitten in eine sonst veränderte Situation hinein. Sieht man sich solche vererbte Reste näher an auf den mit ihnen verknüpften Vorstellungsinhalt, so zeigt sich, wie wenig greifbar und wie verschwommen derselbe in der veränderten Umgebung geworden ist. Wohl blicken wir betend zum Himmel empor; bedeutet das aber ein Ueberleben der klaren Vorstellung von einem Daseinsort Gottes grade in jener Richtung des Raumes? Doch ganz sicher nur in solchen Kreisen, für die das moderne astronomische Weltbild nichts weiter gewesen ist als ein Kuriosum des Schulunterrichts; anderswo dagegen liegt irgendwelche klare Vorstellung über Gottes Verhältnis zur Welt nicht mehr darin. Die Vorstellung ferner von einer anfänglichen Erschaffung der Welt durch Gott hat mit der Entleerung von den ursprünglichen Anthropomorphismen allen greifbaren Inhalt verloren, und über das Verhältnis Gottes zur Welt ist damit herzlich wenig gesagt. Nicht anders steht es mit jenem Eindruck bestimmter Ereignisse des Naturgeschehens und des geschichtlichen Erlebens; ganz unbestimmt werden sie auf Gott zurückgeführt, nicht mehr in der alten greifbaren Form als unmittelbare Handlungen der menschenähnlich handelnden Universalpersönlichkeit.

Daß religiöse Gebräuche und Vorstellungen in der Weise

überleben können, ist ja ein Glück, denn es hilft der Erschütterung der Religion durch jeden Wandel in der Vorstellungswelt der Menschheit vorbeugen; es ist aber noch nicht selbst die Lösung der auf Grund solchen Vorstellungswandels sich allmählich einstellenden Schwierigkeiten. Die werden nur gelöst durch Gewinnung neuer klarer Vorstellungsformen.

Eines freilich ist an jenem ganzen Einwand richtig. Alte Gewohnheiten in Verbindung mit unbestimmten Vorstellungsrudimenten älterer Herkunft und ebenso unklare Elemente neuer Vorstellungsart vertragen sich vorzüglich im Bewußtsein der weitesten Schichten; für deren Empfinden ist hier wirklich kein Problem vorhanden. Diese Thatsache findet in jenem Einwand ihren zutreffenden Ausdruck. Von diesem Standpunkt aus ist es aber überhaupt die unbequeme Eigentümlichkeit der Theologie als Wissenschaft, namentlich in ihren prinzipiellen Untersuchungen, Schwierigkeiten zu schaffen, wo sie doch eigentlich garnicht vorhanden seien. Erst dem, der nach Klarheit ringt, entstehen Schwierigkeiten und Probleme. Und je mehr etwa die wissenschaftlichen Vorstellungen Klarheit gewinnen, um so unmittelbarer drängen sich jene Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten auf.

Nur beiläufig erwähnen wir noch, daß die ganze Schwierigkeit auch dann zu verschwinden scheint, wenn man mit der Behauptung kommt, alle Glaubensaussagen seien doch nur symbolisch oder bildlich gemeint. Bei vielen mag das zutreffen. D a s aber ist doch sicher von der Religion selbst wenigstens nicht nur symbolisch gemeint, daß Gott, und zwar nicht nur ein leerer Begriff, sondern ein Wesen von ganz bestimmten Willensintensionen, in dieser Welt wirklich s e l b s t wirksam ist und von uns mitten in dieser Welt erfahren werden kann. Hier aber eben liegt ja doch das Problem. Auch d a s nur für Bild und Symbolik erklären heißt, die ganze Religion für lediglich Symbolik erklären — ja, dann giebt es natürlich keine Schwierigkeiten mehr. —

Die Aufgabe also ist und bleibt, mit jenem modernen Weltbild, dessen Grundzüge sind: die unendliche Räumlichkeit, die Regelmäßigkeit resp. Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, die Entstehung alles Daseins durch immanente Entwicklung, im besonderen die

Entstehung aller geschichtlichen Gestaltungen, auch der Religion selbst, durch die Wirkung menschlicher Faktoren, mit diesem Weltbild also die Vorstellung von Gott als einer realen persönlichen Macht über diese Welt und in dieser Welt, die in dieser Welt als lebendig wirksam gegenwärtige erfahren werden kann, in einer sowohl der vorstellungsmäßigen Klarheit als auch dem religiösen Bedürfnis genügenden Weise in Zusammenhang zu bringen.

Das soll nun aber einfach nicht möglich sein. Gerade weil das nicht möglich sei, zog man sich ja z. B. auf jenen Standpunkt zurück, der sich irgendwie bei einer Doppelheit der Betrachtungsweise zu beruhigen sucht und, aus der Not eine Tugend machend, mit Hilfe religiöser oder wissenschaftlicher Gründe diesen Rückzug auf einen äußersten Posten als die Gewinnung gerade der richtigen und günstigen Position hinzustellen sich bemüht. Dem gegenüber haben wir schon oben klarzustellen gesucht, daß das unmöglich die den religiösen Glauben endgiltig befriedigende Position sein kann, da derselbe als Glaube an den Weltengott eine wirklich dominirende Stellung beanspruchen muß, die mehr ist als Beziehung eines verschanzten Lagers. Vielmehr es muß jener Zusammenhang irgendwie wiedergewonnen werden, der allein dem Gottesglauben seine beherrschende Stellung im menschlichen Gesamtbewußtsein sicher stellt und zugleich allein zum zutreffenden Ausdruck bringt, daß der Gott des Glaubens wirklich Gott der Welt ist, natürlich eben der Welt, wie wir sie kennen. Und sollte das wirklich nicht möglich sein, dann müßte man das als eine Notlage empfinden, nicht als einen Zustand, bei dem als abschließenden man sich beruhigen kann.

Warum aber soll es denn nicht möglich sein? Weil garnicht Zusammenpassendes sich nun einmal nicht vereinbaren lasse. Da müssen wir uns also genauer ansehen, was denn eigentlich mit einander in vorstellbaren Zusammenhang gebracht werden soll.

Faßt man die Aufgabe so: Die ganze alte anschauliche Vorstellung von Gott und seinem Wirken soll in organischen Zusammenhang gebracht werden mit dem modernen Weltbild, dann freilich handelt es sich wohl um eine von vorne herein unlösbare Aufgabe. Die ganze alte anschauliche Vorstellung von Gott und sei-

nem Wirken ist ja doch Bestandteil der ganzen alten anschaulichen Vorstellung von der Welt, also ein Bestandteil eines ganz bestimmten Anschauungsorganismus. Das läßt sich nun natürlich nicht einem anderen Organismus als organisches Glied einfügen. Faßt man dagegen als Aufgabe ins Auge, die moderne Auffassung der Welt in organischen Zusammenhang zu bringen mit der Vorstellung von der lebendigen Geistpersönlichkeit Gottes als der diese Welt verursachenden und in ihr herrschergleich waltenden Macht, die von sich aus zur Menschheit und zum einzelnen Menschen in direkte, von demselben erlebbare Beziehung bestimmter Art tritt, dann läßt sich zum mindesten nicht gleich von vorne herein behaupten, das sei unausführbar.

Wie man die Aufgabe faßt, das kann nun aber nicht von dergleichen allgemeinen Zweckmäßigkeitserwägungen abhängig gemacht werden, sondern dafür muß zunächst ausschlaggebend sein, welche Art Vereinbarung die richtige Auffassung vom christlichen Glauben nahe legt; das heißt aber, wir müssen uns klar darüber werden, wieweit und in welchem Umfang jene aus der Vergangenheit überlieferte anschauliche Auffassung Gottes und seines Wirkens ein wesentlicher Bestandteil christlicher Ueberzeugung ist, wie weit etwa nicht. Darüber gehen nun die Meinungen nicht unwesentlich auseinander. Aus Zweckmäßigkeitsgründen stellen wir die Erwägung dieser Streitfrage aber noch zurück und sehen statt dessen zunächst einmal zu, was bei d e n Vereinbarungsversuchen heraus kommt, die in irgend einer Weise moderne Weltauffassung und überlieferte religiöse Vorstellungsformen ganz unmittelbar zusammenarbeiten wollen, weil sie letztere als unaufgebbare Bestandteile der christlichen Ueberlieferung werten. Wir deuteten nun oben schon an, daß eine einfache Eintragung der betreffenden überlieferten religiösen Vorstellungen in das moderne Weltbild ausgeschlossen sein dürfte: die beiden Vorstellungskreise sind zu verschiedener Art. Soll nun aber doch eine Ineinsarbeitung erreicht werden, so kann das h i e r nur in der Weise geschehen, daß an dem modernen Weltbild gewisse Modifikationen versucht werden, die eine Vereinigung desselben mit jenen überlieferten Vorstellungen von Gott und seinem Wirken ermöglichen. Solche Ver-

suche sind von jeher gemacht worden in mannigfacher Art und mit wie viel Aufwendung von apologetischem Scharfsinn: sei es nun, daß man sich bemühte, dem heliozentrischen Weltbild — das Weltbild der modernen Astronomie ist ja freilich auch darüber längst hinausgewachsen — noch irgendwie eine Zentralisierung alles Geschehens auf die Erde abzugewinnen, damit es bei der Zusammenfassung alles göttlichen Sorgens und Mühens auf den Hauptbewohner der Erde, den Menschen, sein Bewenden haben könne; sei es, daß der Naturgesetzmäßigkeit Schranken gesteckt werden sollten, damit die freie Beweglichkeit göttlicher Entschlüsse keine Hinderung erfahre; oder daß in der natürlichen Entwicklungsreihe Lücken und in der geschichtlichen Entwickelungsreihe Unerklärbares den göttlichen Finger mitten im Weltgeschehen anschaubar machen sollten. — Alle diese Versuche einer wissenschaftlichen Würdigung und Kritik zu unterziehen, ist nun hier nicht unsere Absicht. Wir fragen statt dessen, ob mit allen jenen Kunststücken für die Religion befriedigende Arbeit gethan wird.

Es handelt sich also um vier Gruppen von Problemen, deren jede wir durch eine kurze Gegenüberstellung der beiden entscheidenden Begriffe in folgender Weise bezeichnen: Gott im Himmel und das kopernikanische Weltbild; Gottes lebendige Wirksamkeit und das Naturgesetz; Gottes Schöpfungsthat und die Entwickelung; Gottes Offenbarung und die historisch-psychologische Auffassung der Religion. In dieser Reihe sollen die betreffenden apologetischen Versuche auf die religiöse Brauchbarkeit ihres Verfahrens und ihrer Resultate geprüft werden.

Am wenigsten hat man sich um die zuerst genannte Schwierigkeit apologetisch bemüht, wenigstens was unmittelbar den Gedanken eines räumlichen Aufenthaltes Gottes im Himmel betrifft. Wie sehr das alte ptolemäische Weltbild diese anschaulich räumliche Vorstellung beizubehalten erlaubte und wie sehr sie infolgedessen auch beibehalten wurde, so war doch innerlich der Gottesbegriff über diese Anschauungsform hinausgewachsen. Daß Gottes Allgegenwart mehr sei als eben nur, daß er vom Himmel herab

weitschauend Alles sieht, dieses Bewußtsein war ebenso gegenwärtig wie die anschauliche Vorstellung vom Himmelswohnsitz Gottes; Gottes unsichtbares überweltliches Wesen fand sogar in dieser Allgegenwartsidee besser seinen Ausdruck, während an jener anschaulichen Lokalisierung Gottes kein positives religiöses Interesse haftete. Darum konnte jene Anschaulichkeit in Unsicherheit geraten, ohne daß der thatsächlich darüber hinausgewachsene Gottesbegriff in Mitleidenschaft gezogen wurde.

Doch handelt es sich hier um einen größeren Zusammenhang von Vorstellungen, dessen Erschütterung an anderen Punkten um so peinlicher empfunden wird. Gott oben im Himmel über der Erde: darum öffnet sich der Himmel und entläßt den Gottesgeist auf den Täufling Jesus; darum sieht Stephanus in den geöffneten Himmel hinein; darum spricht eine Stimme vom Himmel das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohne des göttlichen Wohlgefallens; darum entschwebt der Auferstandene in Wolken gehüllt nach oben und kommt wieder von dort oben in den Wolken des Himmels, sichtbar der ganzen unter dem Himmel ausgebreitet daliegenden Erdenwelt. Und weil Gottes Himmel über der Erde ist d. h. aber, weil nicht der unendliche kosmische Raum da ist, sind die irdischen Ereignisse unmittelbar kosmische, wird der erhöhte Christus Weltenherr, vollziehen sich Gottes Pläne im Rahmen der Erd- und Menschengeschichte und findet nach dem Dogma seine eigene geheimnisvolle Erscheinung auf Erden statt. Vergegenwärtigen wir uns das alles, so gewinnen wir sicher den Eindruck, daß grade hier überlieferte Vorstellungen und eine veränderte Auffassung des Weltganzen in schroffsten Widerspruch geraten. Das alles gehört aber in unseren unmittelbaren Zusammenhang, sofern sich hier zeigt, wie, mit der Anschauung von Gott im Himmel droben, eine bestimmte Art der Vorstellung vom Wirken Gottes verbunden ist; und diese Vorstellung vom Wirken Gottes ist wiederum engstens verquickt mit verschiedenen Anschauungen und Vorstellungen, die für das an die christliche Ueberlieferung gewöhnte Bewußtsein ganz zentrale sind. Daß das hier vorliegende Problem trotzdem im Ganzen weniger lebhaft empfunden wird als die vom Naturgesetz, der Entwickelungslehre und der historisch-

psychologischen Auffassung her sich ergebenden Schwierigkeiten, das dürfte seinen Grund darin haben, daß es sich hier nicht, wie dort, um Infragestellung eines einzelnen zentralen Begriffs handelt, sondern um eine Summe einzelner Züge, auf die man erst einmal den Blick zusammenfassend richten muß, soll die ganze Größe der Schwierigkeit voll zum Bewußtsein kommen.

Wie aber hat man dieser Gesamtschwierigkeit zu begegnen gesucht? Man hätte sie wohl eigentlich an der Wurzel fassen müssen. Das wäre aber gleichbedeutend mit Befehdung des ganzen kopernikanischen Weltbildes oder mit irgend welchem Versuch, dasselbe in der Richtung des alten ptolemäischen zu modifizieren. Man braucht diesen Gedanken nur auszusprechen, um sich seiner vollen Vergeblichkeit bewußt zu werden. Aber an den einzelnen Punkten hat man wohl alles mögliche versucht. Daß damit wenig geholfen ist, wird jedem klar sein, der einsieht, daß es sich hier eben nicht um lauter vereinzelte Schwierigkeiten handelt, sondern um lauter Folgen der einen großen Wandelung im Weltbilde der Menschheit, einer Wandlung, die sich nicht rückgängig machen läßt. Alle jene kleinen Unternehmungen laufen deshalb darauf hinaus, daß man, in redlichster Absicht, eine Art Vertuschungssystem anwendet und über oft sehr scharfsinnigen Kunststücken im Einzelnen die großen Zusammenhänge des Problems aus dem Auge verliert. Das ist aber kein wissenschaftlich befriedigendes Verfahren; es ist Scholastik. Es ist auch nicht im Interesse der Religion. Wenn wo, dann ist gerade auf diesem Gebiete der wichtigsten und persönlichsten Angelegenheiten des Menschen volle Aufrichtigkeit und ein ganzes, ungeteiltes Wesen erforderlich; und enthielte Euckens „Wahrheitsgehalt der Religion“ nur jenen energischen Hinweis darauf, so wäre es schon darum allein ein Buch für unsere Zeit. Solche apologetische Kunststückchen an allen Ecken und Enden verraten aber grade das Gegenteil davon; wer aus dem Vollen einer geschlossenen harmonischen Ueberzeugung schöpft, der bedarf dergleichen scholastischer Künste nicht.

Und welches sind die Resultate dieser Methode? Kann sich das religiöse Bewußtsein mit ihnen einverstanden erklären? —

Wir können uns hier auf die weitere Ausführung an einem Punkte beschränken, den wir als Beispiel herausgreifen, nämlich die mit der geozentrischen Gesamtauffassung zusammenhängende Vorstellung des geozentrischen Interesses sowohl als Handelns der über der Erde waltenden Gottheit. Bei einer Vorstellung von der Welt, welcher die Erde deren Mittelpunkt und das Menschenschicksal auf Erden ein Weltschicksal ist, da ist es ganz in der Ordnung, daß der weltwaltende Gott sich tief in die irdischen Verhältnisse einläßt; geht doch seine Thätigkeit, soweit er nicht den Dienst der himmlischen Geister entgegennimmt, im übrigen gleichsam darin auf, die Erdenschicksale in die richtigen Bahnen zu leiten. Es ist alles in diesem verhältnismäßig engen räumlichen Umkreis beschlossen, und der engen Geschlossenheit dieses Kreises entspricht vollständig jenes sorgende Teilnehmen an den Erdenvorgängen bis zur Erscheinung auf Erden. Die betreffenden religiösen Vorstellungen sind in diesem Zusammenhang natürlich und können in ruhiger Kraft auf das Bewußtsein einwirken. -- Nun weitet sich das Weltbild zum kopernikanischen. Es soll aber jene Bezogenheit Gottes auf die Erde und auf das irdische Geschehen restlos gewahrt bleiben. Jetzt heißt das aber: Der Gott der unendlichen Welt soll irgend ein Spezialverhältnis grade zur Erde haben. Da stutzt nun nicht nur das Denken; da stutzt auch das religiöse Bewußtsein. Denn es hat sich eben unter dem Einfluß der Veränderung des Weltbildes auch die Vorstellung von dem göttlichen Herrn dieser Welt ganz unmerklich gewandelt; sie hat gleichsam auch andere Dimensionen angenommen. Nur dann, wenn die Erde irgendwie ihre kosmisch zentrale Bedeutung wieder gewinnt, die sie durch die Erweiterung unseres Weltbildes verloren hat, scheint eine solche geozentrische Bezogenheit Gottes zur Welt annehmbar. Darum denn auch Bemühungen nach der Richtung. Da hören wir etwa, daß die Erde doch gleichsam das Zentrum des Planetensystems der Sonne sei, wenn man Entfernung, Größe, Dichtigkeit der verschiedenen Planeten richtig kombinirte, und daß außerdem das ganze Sonnensystem etwa im räumlichen Mittelpunkt der Fixsternwelt stehe — und wir staunen über die Entdeckung, daß Gott eine solche Vorliebe für räumliche und mathematische Verhältnisse haben

soll, daß er danach seine Gunst verteilt; wenn wir uns nicht über solche Zumutung empören. Oder es wird uns vordeduziert, wie nirgends sonst im ganzen Weltraum Leben sei als eben nur auf der kleinen Erde. Ganz abgesehen davon, daß sich darüber schwerlich wirklich etwas dürfte ausmachen lassen, mutet man uns damit die Vorstellung einer Riesenwelt des Todes zu, die zu nichts da ist; und nun kann unser religiöses Bewußtsein wieder sehen, wie es mit dieser Ungeheuerlichkeit fertig wird, daß der Weltengott mitten in einer toten Unendlichkeit nur eine Insel des Lebens — und eine wie verschwindend kleine! — ins Dasein gerufen hat. Oder liegt darin nichts, was die religiöse Empfindung der Menschen beunruhigen kann? Oder man bevölkert wohl gar jene anderen Welten mit seligen und unseligen Geistern früherer Erdbewohner, sodaß der kleine Erdschauplatz doch das Zentrum bleibt, wo die Entscheidungen fallen, — und bietet uns so fromme Phantasien, da man feste und solide Vorstellungen nicht aufzubieten weiß. — Es giebt uns also keiner dieser Kompromisse eine Antwort, die religiös wirklich zu befriedigen vermag. Wir verlieren nichts, wenn wir diese Kompromisse aufgeben. Es liegt das aber daran, daß alle jene Vorstellungen so deutlich den Charakter unsicher tastender Versuche tragen; ganz abgesehen davon, daß sie uns auch Vorstellungen zumuten, gegen die wir religiöse Bedenken erheben müssen [1]. —

1) Wiewohl wir oben eine dilatorische Behandlung des ganzen hier vorliegenden Problems bereits prinzipiell abgelehnt haben (cf. S. 438 ff.), soll dieses Verfahren, wie es bei den einzelnen Problemen geübt wird, doch wenigstens anmerkungsweise berücksichtigt werden. Weil diese Methode nicht selten grade aus der Not der Lage heraus als die einzige Lösung aller Schwierigkeiten empfohlen wird, bedarf es auch im Einzelnen immer wieder des Nachweises, daß sie nicht genügt. Bei der uns jetzt beschäftigenden Problemengruppe zieht man sich da auf die ja unanfechtbare Wahrheit zurück: die Bibel wolle nicht astronomische oder ähnliche Kenntnisse vermitteln. Man kommt sich bei diesem Standpunkt wohl gar sehr erhaben vor über jene anderen, die sich damit plagen, jene überlieferten geozentrischen Vorstellungen und Anschauungen von Gott und seinem Wirken mit moderner Weltauffassung zu vereinbaren. Ein rechter Grund zu solchem Hochgefühl ist aber nicht vorhanden. Jene empfinden doch wenigstens, daß hier Uebereinstimmung der Vorstellungen und Klar-

Bei dem Problem „Gott im Himmel und das kopernikanische Weltbild" handelte es sich um eine Frage, die in ihrer ganzen Tragweite kaum recht zum Gegenstand prinzipieller apologetischer Versuche gemacht worden ist. Ganz anders steht es damit bei dem zweiten Problem: „Gottes lebendige Wirksamkeit und das Naturgesetz." Hierher gehört ja vornehmlich die so unendlich diskutierte Wunderfrage, das Streiten um die Möglichkeit einer Durchbrechung des natürlichen Kausalzusammenhangs oder auch um die Berechtigung des Gedankens kausaler Notwendigkeit. Was man bei all diesen apologetischen Versuchen zu verteidigen sucht, das ist auch hier ein Altüberkommenes, nämlich eine Vorstellung vom göttlichen Handeln, nach welcher Gott auf Entschließungen hin die Ereignisse bald so bald anders leitet und, da er bei seinen Entschließungen sich durch das wechselnde Verhalten der Menschen bestimmen läßt, den Ereignissen auch eine ganz andere Richtung geben kann als die, in welcher sich die Vorgänge schon abzuwickeln begonnen hatten. Da er völlig Herr der Ereignisse ist, kann er jene Wendung auch gegen alles menschliche Erwarten und Berechnen eintreten lassen; darin eben zeigt sich seine Herrschaft über die Natur. Und eine besondere Bedeutung gewinnt das Alles durch die Beziehung des Menschen zu Gott, wie sie im Bittgebet stattfindet. Da wendet sich der Mensch vertrauensvoll an diesen absoluten Herrn über die Natur, der jederzeit, den Lauf der Ereignisse ändernd, helfen kann, soweit es sich mit seinen gnädigen und weisen Plänen in der Lebensführung der Menschen und Völker verträgt.

Diese ganze Vorstellungsgruppe stammt ohne Zweifel aus einer Zeit, die den Gedanken der Naturnotwendigkeit noch nicht gefaßt hatte. Für jene Zeit lagen hier keinerlei Schwierigkeiten

heit der Auffassung erreicht werden muß, was auch sonst immer für Motive bei ihnen noch mitspielen mögen. Im andern Falle erklärt man die Unklarheit und Konfusion in Permanenz. Es ist doch keine Antwort auf die sich hier erhebenden Fragen, zu sagen: mit den überlieferten Vorstellungen brauche man es so genau nicht zu nehmen. Vielmehr gehört es zur Gesundheit und mehr noch zur Herrschaft der Religion, daß sie einen starken und gefestigten Körper habe. Die Unbestimmtheit und Verschwommenheit taugt grade hier ganz besonders nichts.

vor. Das wird am deutlichsten beim Wunder. Jene Zeit verstand unter Wunder ein außerordentliches Ereignis, herbeigeführt durch eine übermächtige Kraft, die sonst nicht Mögliches möglich zu machen imstande war. Solche Kräfte gab es in mancher Abstufung. Am meisten lag diese Fähigkeit in der Macht Gottes und darum auch von ihm Beauftragter. Da wirkte einfach Kraft gegen Kraft, Gottes Kraft gegen dämonische, und die stärkere siegte. Das Wunder ist wohl etwas Außerordentliches, d. h. Außergewöhnliches, aber nicht etwas außer der Ordnung; es liegt ganz auf einer Linie mit dem sonstigen Geschehen, und zeigt nur besonders deutlich, daß Gott mächtiger ist als alle Kräfte sonst. Das sind einfache, schlichte und verständliche Vorstellungen, und sie sind religiös brauchbar, da sie dem Menschen bei allen Ereignissen unmittelbar mit Gott in Beziehung zu treten erlauben, der jederzeit mit seiner überragenden Kraft unmittelbar einzugreifen vermag.

Durch die Einwurzelung des Gedankens der Naturregelmäßigkeit ist die Situation wesentlich verändert. Nun sollen aber doch jene alten Vorstellungen beibehalten werden, allen Schwierigkeiten zum Trotz. Denn Schwierigkeiten liegen hier vor; das empfindet man doch. Darum dann die mancherlei apologetischen Versuche, die Naturregelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit irgendwie einzuschränken, damit die alten Vorstellungen von Gottes Walten nach freien Entschlüssen und von seiner Uebermacht über alle sonstigen Faktoren auch weiterhin Raum behalten. Ganz unmöglich ist es aber, dabei eine Auffassung leidlich aus einem Guß zu gewinnen — dem widerstrebt die moderne Naturauffassung auf Schritt und Tritt, — und die früher so einfachen religiösen Vorstellungen verwandeln sich unter der Hand in gekünstelte. Man vergegenwärtige sich nur etwa die Geschraubtheiten der altlutherischen Dogmatik, wo sie von dem Verhältnis der göttlichen Kausalität zu der relativ selbständigen Kausalität des Geschaffenen redet, so hat man ein Beispiel von solch äußerlich zusammengekünsteltem Mosaik anstatt einer organischen Gesamtansicht. Und jene Männer hatten es noch nicht einmal mit der Idee der durchgängigen Regelmäßigkeit alles Naturgeschehens zu thun. Darum

ist es denn auch in späteren und gegenwärtigen Auseinandersetzungen des Inhaltes um kein Haar besser geworden. War aber jenes Scholastik, warum nicht auch dieses? Man denke nur an den Wunder**begriff**, zu dem wir es glücklich gebracht haben, als „Durchbrechung des Naturzusammenhangs" oder „Ausschaltung der sonst vermittelnden Naturkausalität" und andere Herrlichkeiten mehr. Anstatt einfacher schlichter Vorstellungen gekünstelte! Wenn das nicht auch wieder Scholastik ist, dann weiß ich nicht, woran man Scholastisches erkennen soll. Und ich hoffe, es sind ihrer recht viele, denen es über solchen scholastischen Distinktionen und Erörterungen, mochten sie nun dergleichen lesen oder hören, wie ungeduldiger Zorn aufstieg; das war sicher eine sehr gesunde Regung. Im Prinzip ist das Alles genau von der nämlichen Art wie die oben erwähnten Versuche, die zentrale Stellung der Erde im kopernikanischen Weltsystem zu retten. In beiden Fällen dasselbe mühselige und künstliche Zusammenklügeln heterogener Bestandteile zu einem unlebendigen Mosaik. Der Glaube bedarf aber auf dem Gebiete des Vorstellungslebens besserer Verbündeter als der Scholastik. Sein Vorstellungsleben muß wirklich lebendig sein, schlicht, kräftig und einfach, wenn es wieder die Herrschaft über die Geister gewinnen soll.

Und was kommt bei diesen scholastischen Kunststücken an Resultaten für die Religion Brauchbares heraus? — Jene apologetischen Künste, welche die reale Regelmäßigkeit überhaupt zu leugnen versuchen, können wir auf sich beruhen lassen. Eine wirkliche Regelmäßigkeit der Dinge, die irgendwie im Wesen der Welt wurzelt, das muß die Voraussetzung aller Versuche sein. Wo diese Regelmäßigkeit aber anerkannt wird, da finden wir in weitestem Umfang die Idee vertreten, daß eine Durchbrechung oder Aenderung derselben durch Gott als möglich angenommen werden müsse. Gott dürfe nicht daran gebunden gedacht werden, weil er lebendig handelnde Persönlichkeit sei. Er müsse diese Regelmäßigkeit darum gleichsam in seiner Hand haben und mit ihr nach Gutdünken schalten und walten können. Das sei ja auch wohl denkbar, da diese ganze Gesetzmäßigkeit durch Gott ihren Bestand habe. Unvermeidlich ist dann aber die Scheidung zwischen vermittelter und unmittelbarer

Thätigkeit Gottes. In der Naturregelmäßigkeit selbst handelt er nicht direkt; das verträgt sich mit der lebendigen Beweglichkeit persönlicher Entschließungen nicht. Sein lebendiges direktes Handeln greifen und fassen wir gleichsam dazwischen einmal in besonderen Ereignissen. Dieser letztere Gedanke ist nun aber religiös durchaus unbefriedigend, zumal wenn er in der Form auftritt, daß von einer gelegentlichen Durchbrechung des Naturzusammenhangs etwa beim Wunder geredet wird. Es wurde oben schon angedeutet, in wie unwürdiger Weise Gott dann wie von außen in eine von ihm sonst nicht wirklich durchwaltete Welt einbricht. Es bedarf aber des Hinzutrittes jener Idee der Durchbrechung des Naturzusammenhanges gar nicht, um das Ungenügende dieser ganzen Vorstellungsart deutlich zu machen. Ungenügend ist überhaupt schon jene Scheidung zwischen mittelbarem und unmittelbarem Wirken Gottes in der Welt. Das widerspricht der frommen Betrachtung, die Alles direkt aus Gottes Hand nimmt. Nicht nur hier und da einmal soll sich Gottes Finger zeigen, sondern immer und überall soll er als der Weltenherr direkt walten. Die lebendige Gottpersönlichkeit in ihrer stets unmittelbaren Gegenwart droht also durch jene apologetischen Vermittlungsversuche verloren zu gehen. Grade weil man an der lebendigen Beweglichkeit Gottes festhalten wollte und ihn darum von der natürlichen Regelmäßigkeit des Geschehens fernzurücken suchte, hat man jene unmittelbare lebendige Gegenwart in der Welt aufgegeben; denn in dieser Welt herrscht nun einmal jene Regelmäßigkeit des Geschehens. Man betont: ein Gott, der Gebete erhört, müsse jene lebendige Beweglichkeit persönlicher Entschließungen besitzen; schlimm nur, daß unser Glaube auch fordert, Gott als wirklicher Weltenherr solle diese Welt, wie sie thatsächlich ist, auch wirklich durchwalten im Kleinsten wie im Größten ihres Geschehens. Das eine auf Kosten des andern gewinnen, daß ist ein Resultat, mit dem wir uns darum grade als religiöse Menschen nicht zufrieden erklären können [1]).

---

1) Auch hier empfiehlt sich nun wieder eine Methode, die all jene Schwierigkeiten zu umgehen hofft. Man redet davon, daß wir eben eine

Wir gehen jetzt über zum dritten Problem: „Gottes Schöpfungsthat und Entwickelung". Auch hier begegnen wir wieder einer Reihe von Versuchen, deren scholastischer Charakter zunächst kurz an-

doppelte Betrachtungsweise auf die Weltvorgänge anwenden. Entweder suchen wir sie uns wissenschaftlich zurecht zu legen; dann ordnen wir jedes einzelne Ereignis ein in den Zusammenhang der bisher erkannten Naturgesetzmäßigkeit. Oder wir fassen das Ereignis auf in seiner unmittelbaren Bedeutung für uns, wir werten es religiös und sehen dann in demselben Ereignis Gottes Wirken auf uns. Das klingt ganz annehmbar; jedenfalls ist es einfach. Aber es ist auch wieder das beliebte Mittel zur Lösung von Schwierigkeiten, daß man die Unklarheit zum Prinzip erhebt. Darauf läufts ja schließlich hinaus. Zwei ganz berechtigte Betrachtungsweisen ein und derselben Sache einfach neben einander, die nicht nur verschiedener Art sind, sondern ganz direkt *nicht zusammen stimmen!* Ich dächte, da steckt eben doch grade das Problem. Können denn da wirklich beide Betrachtungsweisen, so wie man sie anstellt, unmittelbar berechtigt sein? Kann ein Ereignis *wirklich* ein Glied der Naturregelmäßigkeit sein und zugleich *wirklich* eine freie Aeußerung des wählenden und sich nach unserem Verhalten wandelnden Gotteswillens? Und wenn es das beides nicht wirklich gleichzeitig sein kann, worin soll denn die Berechtigung bestehen, daß wir ein Ereignis doch so und zugleich ganz anders auffassen dürfen? Da müssen wir doch wohl eine unserer Auffassungsweisen nach der andern modifizieren oder die eine für zutreffend erklären, die andere damit nicht stimmende für leider wegen unserer geistigen Organisation unvermeidlich, zum Glück aber doch wenigstens unschädlich. *Stehen* bleiben bei der Behauptung einer doppelten Betrachtungsweise, das heißt sonst: mitten in der Unklarheit stehen bleiben. — Es ist auch nicht ersichtlich, wie von dieser Position aus die religiöse Weltanschauung zu einer Herrschaft in der geistigen Welt gelangen soll. Sie begnügt sich ja vielmehr ganz offenkundig damit, nur wenigstens auch geduldet zu sein. Und wenn man über die völlige Unklarheit zu der Behauptung fortschreitet, die wissenschaftliche Behauptung sei zwar unvermeidlich, darum aber doch nicht recht zutreffend und brauche uns darum in unsern religiösen Vorstellungen nicht zu beirren, so ist doch auch das nur ein geschickt verdeckter Rückzug, da jene wissenschaftliche Betrachtungsweise darum doch weiter eine Macht im geistigen Bewußtsein der Zeit bleibt und der religiösen Weltauffassung eben so viel Terrain streitig macht, als sie selbst inne hat. Die religiöse Weltauffassung muß aber ihren Platz haben mitten im Zeitbebewußtsein und von dort aus alle Gebiete wirklich durchdringen können. Eher ist das nicht erreicht, was doch auch jene Versuche erstreben, nämlich wirkliche Sicherung des vollen Bewußtseins von Gottes wirklicher Existenz und wirklicher Wirksamkeit in dieser Welt.

gedeutet werden soll. — Man wagt es nicht, die Errungenschaften der Wissenschaft direkt abzuleugnen und versucht darum sie mit der kreatianischen Vorstellung zusammen zu arbeiten. Natürlich, so macht man es nicht, daß man die sechs Schöpfungstage der Genesis mit den Hypothesen der modernen Wissenschaft zu vereinbaren weiß; über dergleichen Versuche ist man hinausgewachsen. Aber den thätigen Schöpfer jener Genesiskapitel sucht man doch mit den Hypothesen der modernen Wissenschaft zu vereinbaren. Da heißt es denn etwa, er habe im Anfang den Stoff geschaffen und in ihn die Kraft gelegt, deren Wirksamkeit die Wissenschaft zu beschreiben sucht, und der Weltentwickelungsprozeß, wie sehr er durch diese von Gott in den Stoff gelegten Kräfte bewirkt wird, gehe doch nicht so von statten, wie er nach göttlicher Absicht sich entwickeln soll, ohne ein immer wieder stattfindendes förderndes Eingreifen des göttlichen Urhebers, welches das Dasein von Stufe zu Stufe emporhebt. Dieses schöpferische Eingreifen Gottes füllt gleichsam die Lücken, welche die evolutionistische Erklärung noch aufweist, während die ursprüngliche Schöpferthat in jener unendlichen Zeitferne liegt, in welcher sich für die wissenschaftliche Auffassung der Dinge alles in ganz unbestimmte Hypothesen und Vermutungen verliert.

Inwiefern ist das nun Scholastik oder doch soweit etwas derselben Aehnliches, daß man es unter dieser Bezeichnung mitbegreifen kann? Sofern es eben auch wieder ein Zusammenarbeiten von Vorstellungen ist, die gar nicht zusammenstimmen und sich hier doch zu einem Mosaik ganz äußerlich zusammengekittet finden. Denn daß die ganze Betrachtungsweise der modernen Wissenschaft, von der ein Stückchen zu diesem Mosaik genommen ist, sich ihren innersten Tendenzen nach gar nicht verträgt mit jener Vorstellung des von außen bewegenden, gestaltenden und ordnenden Schöpfers, das liegt doch wohl auf der Hand. Und doch finden wir die eine Auffassung in die andere hineingefügt an solchen Punkten, wo jener ihr Bau noch nicht vollendet ist. Wir haben gleichsam ein Gemälde vor uns von der Hand eines bestimmten Künstlers, das aber in einzelnen Partieen noch Skizze ist; und diese Partieen finden wir ausgeführt in einer

ganz anderen Manier, in ganz anderer Farbenstimmung und ganz anderer Verteilung von Licht und Schatten; und mit mehr oder weniger Kunstfertigkeit ist außerdem das fertig gestellte Gemälde in der neuen Manier übertuscht, sodaß die ganz unharmonischen Einfügungen nun leidlich in das Ganze hineinzupassen scheinen. Das ganze Verfahren ist ein prinziploses Zusammenstückeln, prinziplos, sofern der einzige maßgebende Gedanke der ist: das muß eben zusammengebracht werden. Immerhin, wenn wir so recht Neuscholastik studieren wollen, so bieten doch nicht gerade diese Versuche das günstigste Beobachtungsfeld; der eigentliche Tummelplatz dieser scholastischen Exerzitien ist doch die vorige Gruppe der apologetischen Erörterungen. Es liegt das aber nicht daran, daß hier und dort in verschiedenem Geist gearbeitet würde — im Gegenteil, es ist ganz dieselbe Kombinations- und Ausgleichungsmethode hier wie dort: Ursache ist vielmehr nur die verschiedene Art der Probleme. Die Regelmäßigkeit des Naturgeschehens läßt weniger gut mit sich markten wie der in seiner Durchführung unfertigere Entwickelungsgedanke. Darum ist jener gegenüber mehr Scharfsinn erforderlich als bei diesem, der scheinbar noch ein größeres Entgegenkommen zeigt, und der scholastische Geist dieser Versuche zeigt sich dort deutlicher wie hier. Dem gegenüber sei nochmals darauf hingewiesen, daß wir auf religiösem Gebiet im Interesse der vollen Macht des Glaubens im Zeitbewußtsein mit derartigen Zusammenstückelungen zurecht gestutzter Teile schlecht bedient sind; ein religiöser Vorstellungs*organismus*, der auch das Weltgeschehen umfaßt, das ist es, was wir brauchen. Das aber leistet uns jene scholastische Methode niemals.

Außerdem, das Resultat dieser künstlichen Synthese läßt das religiöse Bedürfnis auch hier direkt im Stich. Die alten Vorstellungen ließen diese Welt, wie sie uns umgiebt, unmittelbar aus den Händen Gottes hervorgehen. In diesem Gedanken fand vortrefflich seinen Ausdruck, wie alles Dasein von Gott her ist und in ihm seinen Bestand hat, nicht etwa nur so ganz im allgemeinen, sondern gerade auch im einzelnen. Hat aber Gott etwa nur in jener unendlichen Zeitferne die Massen und die sie durch-

waltenden Kräfte in's Dasein gerufen und im Fortlauf durch gelegentliche Schöpferakte eingegriffen, dann gewinnt diese Welt und ihre Entwickelung eine Unabhängigkeit von Gott, die sie im Rahmen der alten Vorstellung gerade nicht besaß. Es ist nicht anders wie bei jenem unmittelbaren Wirken Gottes, mit welchem er gelegentlich einmal durch die Naturordnung selbst hindurchgreift. An Stelle beständiger lebendiger Thätigkeit auch hier nur einzelne lebendige Aktionen, dann nämlich, wenn es einen bedeutsamen Schritt weiter gehen soll; sonst läuft die entgottete Maschine der Welt ganz von selbst. Gott, der sprach und die Dinge wurden, der seinen Oden einblies und der Thon ward zum Menschen, war ganz anders der wirkliche Urheber des Kosmos, als Gott es ist, der den ersten Anstoß giebt und gelegentlich wieder einmal merkbar eingreift. So genügen also jene apologetischen Hilfsbegriffe nicht der Vorstellung von Gott als dem Allurheber der Dinge, des Ganzen und des Einzelnen, nicht nur einzelner Schritte, sondern aller Schritte der Weltentwickelung. Wir werden sie darum gern gegen andere Vorstellungen eintauschen, die diesem religiösen Bedürfnis mehr zu seinem Recht verhelfen [1]).

1) Jene dilatorische Methode glaubt das Problem folgendermaßen zu lösen. Die evolutionistische Betrachtungsweise soll für die Wissenschaft ganz berechtigt sein; daneben aber soll der Glaube an seinen ganz anders gearteten Vorstellungen festhalten können. Beides hübsch neben einander Das heißt aber doch, auf der einen Seite sollen wir, sofern wir nämlich wissenschaftlich gebildete Menschen sind, die Entstehung des Weltsystems und der Gestaltung der Erde als einen rein kosmischen resp. geologischen Prozeß denken, in dem sich immanente Kräfte auswirken; auf der andern Seite aber sollen wir dieselben Vorgänge betrachten nicht eigentlich als Vorgänge, sondern als Handlungen einer gestaltenden Intelligenz, die außerhalb dieses durch sie gestalteten Stoffes steht, ihn darum von außen eingreifend formt. Denn das ist ja doch hier der springende Punkt, wenn die überlieferte Vorstellung vom göttlichen Schaffen beibehalten werden soll, nach welcher der ganze Weltstoff sich zu Gott verhält wie eine Sache zu einer neben ihr stehenden Person. Aehnlich sollen wir das Auftreten verschiedener Arten zugleich betrachten dürfen als das Resultat des Zusammenwirkens innerorganischer gestaltender Kräfte und der äußeren Verhältnisse und zugleich als den Erfolg des Wirkens einer von außen ordnenden Intelligenz, die eben grade diese bestimmten Typen jetzt ins Dasein rufen wollte. Und blicken wir auf den allerersten Weltanfang zurück,

Und nun endlich die letzte jener vier Problemgruppen! Die hierher gehörigen Fragen sind wieder in derselben Weise ganz unmittelbar aktuell für das religiöse Bewußtsein wie das Problem: Gottes lebendiges Wirken und Naturgesetzmäßigkeit. Daß Gottes offenbarendes Thun hinter menschlichen Seelenvorgängen und menschlich geschichtlicher Entwickelung vollständig verschwindet, das ist, wie schon hervorgehoben wurde (cf. S. 436), wohl überhaupt das Schlimmste, was von Fernrückung Gottes und Verdunkelung seiner realen Wirksamkeit in der Welt begegnen kann. Ehe wir uns auf eine Kritik überlieferter Versuche zur Lösung dieser Schwierigkeit einlassen, werde darum dieses ganze Problem wegen seiner Wichtigkeit noch einmal mit größerer Deutlichkeit dargestellt, als es bei dem kurzen Hinweis oben geschehen konnte.

Wir haben zu dem Zweck zuerst auf die alte Vorstellung von der Offenbarung zurückzugreifen, wie sie als organischer Bestandtheil dem früheren Weltbild angehörte. — Ueber der Erde im Himmel weilt Gott; von dort her thut er sich den Menschen kund, teilt ihnen seinen Willen gegen sie und sein Walten zu ihrem Heil mit, wovon die Menschen ja ohne solche direkte göttliche Bekundung nichts wissen können. Bei einem Menschen kann ich ja allenfalls aus dem Blick seiner Augen erraten, was sich mit seinen Handlungen für eine Gesinnung gegen mich verbindet;

so sollen wir zugleich die Vorstellung hegen dürfen, daß in unendliche Zeiten hinaus anfangslos Kraft und Stoff in immer wechselnden Gleichgewichtsverhältnissen und räumlichen Gruppierungen vorhanden gewesen seien, sowie die andere, daß eine anfängliche Gottesthat an Stelle des Nichts das Sein gesetzt habe und zwar gleich als ein bestimmt organisiertes. „Beides ungestört nebeneinander", das kann man doch wohl nur sagen, wenn man sich eben nicht ausspricht, was jedes von beiden bedeutet; und dann erhebt man eben die Unklarheit wieder mal zum Prinzip. Oder man hat die Idee, das eine sei hier und das andere da im menschlichen Bewußtsein, und dazwischen eine Scheidewand, die es ganz unmöglich mache, daß man beides in seiner Unvereinbarkeit wirklich mal direkt neben einander sieht. Da eine solche Scheidewand nicht vorhanden ist, läuft's auf die Aufforderung hinaus, diese verschiedenen Vorstellungen ja nicht in Beziehung zu einander zu setzen d. h. das hier vorliegende Problem nicht erst herauszustellen. So löst man aber keine Probleme.

denn er ist mir sinnlich wahrnehmbar. Ebenso kann ich seinen Willen unmittelbar erfahren; er ist in meiner erreichbaren Nähe. Gott dagegen ist im Himmel, wir Menschen hier auf Erden, können ihn nicht sehen und nicht dorthin uns begeben, wo er ist. Da muß er sich bekunden; und diese Bekundung eben ist seine Offenbarung. Er greift offensichtlich in diese Welt hinein durch Thaten, die seiner Meinung Ausdruck verschaffen. Als Mittelspersonen seiner Meinungsäußerung verwendet er wohl auch Menschen, entweder solche, die bei ihm gleichsam persönlich Audienz erhalten haben, wobei sich dann Gott vorübergehend an einem irdischen Ort befindet; oder er wirkt vom Himmel herab auf den Geist dieser Mittelspersonen durch himmlische Kraftmittel; oder es erscheint ein Gottgesandter vom Himmel und wandelt unter den Menschen. Immer aber ist deutlich merkbar, daß es sich hier um göttliche Kundgebungen handelt. Denn es ist natürlich alles anders, wie es sonst wäre, auch was durch eine menschliche Mittelsperson geschieht, da ja nicht der betreffende Mensch aus seinem Vermögen heraus redet und handelt, sondern als Beauftragter und Bevollmächtigter Gottes. Er sagt Dinge, die er als Mensch eben nicht sagen könnte, und thut Thaten, wie sie ihm als Menschen nicht möglich wären. Eine spätere Zeit, der es nicht mehr so auf lebendige Mitteilung der thätigen Gesinnung Gottes gegen uns ankam, sondern mehr auf ein genaues Wissen von Gottes Willen und metaphysischem Wesen, konzentrierte die göttlichen Meinungsäußerungen auf die Mitteilung eines göttlichen Gesetzbuchs für Handeln oder Denken. Die menschlichen Vermittler wurden zu einfachen Vermittlern des vom Himmel herab zu ihnen Gesagten, was gar nicht ihr eigenes war, und sich so, gleichsam direkt vom Himmel herab durch sie hindurch gesagt, von allem irdisch Vermittelten in seinem Inhalte wirklich unterschied.

Bei allen diesen Vorstellungen liegt nun wohl auf der Hand, wie eng sie mit jener Idee des räumlichen Neben- oder Uebereinander einer göttlichen Himmelswelt und der Menschenwelt auf Erden darunter zusammenhängen. Alle Offenbarung in diesem Sinne kommt von der Himmelswelt zur Erdenwelt herab. — Eine gewisse Unbestimmtheit kommt in diese Vorstellungen darum

schon dadurch, daß dieser Himmelswohnsitz Gottes dem sich in unendliche Weltfernen weitenden Blick entschwindet. Da stellt sich die Frage ein, wo denn nun diese von außen eingreifenden Meinungsäußerungen in göttlichen Thaten und die an die menschlichen Vermittler herantretenden Kundgebungen herkommen sollen, eventuell woher der Offenbarungsvermittler selbst. Die vorher so klare Anschauung vom offenbarenden Walten Gottes erhält dadurch ohne Zweifel eine recht unangenehme Verschwommenheit. — Eine weitere Erschütterung dieser primitiven Offenbarungsvorstellung ergiebt sich von jenen Offenbarungsvermittlern her. Wenn sie nicht als einfache Sprachrohre gedacht werden, so ist ihre Kundgebung natürlich ihr Werk. Hier setzen nun alle möglichen Erwägungen ein, die schließlich Schritt vor Schritt in der Gegenwart dazu geführt haben, daß man in allen jenen Bekundungen Aeußerungen persönlicher Frömmigkeit sieht, d. h. aber doch Aeußerungen von etwas, was grade Menschen auf Erden bethätigen. Inwiefern sind das nun noch Offenbarungen? Man sagt, gerade als Aeußerungen persönlicher Frömmigkeit. Ist man sich dann auch dessen bewußt, in wie veränderter Weise man da den Begriff der Offenbarung verwendet? Im alten Vorstellungszusammenhang bedeutet Offenbarung ein ganz genau von allem anderen Geschehen unterscheidbares wesentlich göttliches Thun von außen her: jetzt soll derselbe Begriff seine Anwendung finden auf ein spezifisch menschliches Thun, nämlich die Aeußerung menschlicher Frömmigkeit in Wort und Schrift. Inwiefern handelt es sich bei diesem menschlichen um ein eigentlich göttliches Thun? Oder ist hier nicht Gott und seine offenbarende Wirksamkeit einfach verdrängt worden durch eine veränderte Auffassung desjenigen, was früher als Offenbarung galt? – Noch ein weiterer Punkt! Die göttliche Offenbarung ist ein Geschehen, das seinen Anfangspunkt in der himmlischen Welt hat. Soweit dieser göttlichen Kundgebung eine irdische Vorbereitung vorhergeht, ist dieselbe auch ein unmittelbares Thun Gottes, sei es als Vorhersagung, sei es als Herstellung einer Empfänglichkeit für diese Kundgebung. Diese selbst aber erfolgt spontan zu dem Zeitpunkt, wenn Gott es will; und sie tritt in die Menschenwelt als ein wesentlich Neues ein. Grade das

macht ja ihren Charakter als Offenbarung aus, daß hier das menschliche Verständnis weit Ueberragendes aus Gottes Welt her in die Erscheinung tritt. Und nun kommt die moderne Betrachtungsweise, welche die Geschichte auf ihre kausalen Zusammenhänge untersucht, und behauptet auch von jenen religiösen Wende- und Anfangspunkten zeitgeschichtliche Bedingtheit. Wie kann denn aber Offenbarung zeitgeschichtlich bedingt sein? Zeitgeschichtlich bedingt ist das Menschlich-Historische, das in ihm vorhergehendem Historischem seine Entstehungsursache hat. Offenbarung aber soll ihre Entstehungsursache grade nicht im Menschlichen haben, das zeitgeschichtlich bedingt ist, sondern in Gott, der ja über und neben der Menschenwelt sein Dasein führt. Also auch die Auffassung religiöser Ereignisse als historisch bedingter vernichtet die früher so deutliche Vorstellung von Gottes offenbarendem Wirken.

Die vergangene Zeit besaß also in der objektiven Offenbarung ein handgreifliches, gegen alles sonstige Geschehen deutlich abgegrenztes Thun Gottes vom Himmel, worauf eben deshalb ein ganz sicherer Verlaß war, wie sich auch Gott darin greifbar kund that. Wir besitzen an eben der Stelle historisch bedingte menschliche Frömmigkeitsäußerungen, wie es auch sonst in der Menschenwelt solche giebt. Das heißt aber, die deutliche Greifbarkeit Gottes in seinem Zusammenhang mit der Welt ist uns auch an diesem Punkt verloren gegangen. Schuld daran ist die historische und die psychologische Betrachtungsweise a l l e s geschichtlichen Geschehens, die vor dem Gebiet der Religion nicht halt macht.

Sehen wir noch einmal näher zu, was das für das fromme Subjekt bedeutet! — Nach alter Auffassung besaß der Mensch unmittelbare göttliche Veranstaltung und Kundgebung, die es nur vertrauensvoll hinzunehmen galt. Damit ist es für uns vorbei; solche unmittelbare Kundgebungen besitzen wir nicht mehr. Uns umgeben rings nur noch Aeußerungen menschlicher Frömmigkeit und menschlich fromme Deutungen geschichtlicher Vorgänge, und das außerdem noch in zeitlich bedingter und somit auch zeitlich sich wandelnder Form. Auch Jesus haben wir uns gewöhnt als einen Frommen zu betrachten, wie sehr ihm dabei eine ganz exzeptionelle Stellung eingeräumt werden mag, der dem Dienst

seines himmlischen Vaters in unwandelbarer Treue zum Heil der Welt nachlebte und durch gläubige Deutung über alle Hindernisse und selbst über seinen irdischen Untergang Herr ward; der vom Himmel Herabgekommene kann er jedoch nur für eine Zeit sein, in welcher überhaupt vom Himmel herabgekommen werden konnte. Es ist klar, daß sich in solcher Situation das volle Bewußtsein von einem wirklichen offenbarenden Hineingreifen Gottes in die menschlichen Verhältnisse und damit zugleich die Deutlichkeit der religiösen Beziehung zu ihm als einer realen Macht verflüchtigen muß.

Und wie steht es mit den göttlichen Offenbarungen in unserm Innern? Nehmen wir religiöse Vorgänge, wie Bekehrung, Erneuerung und Aehnliches. Da waltete für die Auffassung früherer Zeiten der Gottesgeist im Menschengeist, als eigenwirksamer Faktor n e b e n dem natürlichen menschlichen Seelenleben, sodaß auch diese Erlebnisse eine Art von außen erfolgende direkte Kundgebung Gottes waren und handgreifliche Beweise seiner Wirksamkeit. Wir dagegen neigen immer mehr dazu, alle jene Vorgänge in ihrer Abhängigkeit von den Einflüssen unserer Umgebung und sonstiger Lebensverhältnisse zu verstehen. Suchen wir ja doch auch selbst bei andern auf ihre Bekehrung zu wirken durch direkten Einfluß, oder indem wir ihre Selbstthätigkeit aufrufen. Und diese Praxis ist schon geübt worden in einer Zeit, die allen Erfolg von einem grade neben dem Menschenwirken eingreifenden göttlichen Faktor erwartete. Es muß also doch wohl gradezu etwas Zwingendes in dieser von jener alten abweichenden Auffassung der religiösen Seelenvorgänge liegen. Machen wir aber damit Ernst, wie die Neigung der Gegenwart ist, dann kommen wir in unserem inneren Erleben scheints nicht über den psychischen Zusammenhang unserer Seelenvorgänge hinaus, höchstens durch Berührung mit anderen ähnlichen Daseinskreisen menschlich seelischer Art rings um uns. Ein Erleben unmittelbarer göttlicher Wirksamkeit in unserm eigenen Innern verliert dagegen alle Vorstellbarkeit und Faßlichkeit. Was soll es denn sein, wenn nicht ein seelisches Erlebnis? Ist es aber ein solches, dann gehört es jenem seelischen Gesamtzusammenhang an, über

den wir nicht hinauskommen, nachdem uns einmal die Vorstellung davon aufgegangen ist.

Die christliche Apologetik hat sich nun bemüht, der veränderten Auffassung im wesentlichen die alte Offenbarungsvorstellung abzuringen. Der Gedanke des göttlichen Hineingreifens sollte gewahrt bleiben. Denn dieser Gedanke ist durch lange Gewöhnung so eng mit der Offenbarungsvorstellung verquickt, daß jene ohne weiteres in der Form eines solchen Hineingreifens Gottes in die menschlichen Ereignisse aufgefaßt wird, als verstünde sich das von selbst und sei garnicht anders möglich. Zur Befestigung dieser Meinung dient nicht unwesentlich, daß die Offenbarungsurkunde selbst eine entsprechende Vorstellung von der Offenbarung vertritt. Jene Vorstellung von einem Hineingreifen Gottes in die menschlichen Verhältnisse läßt sich nun aber mit dem Gedanken eines genetischen psychologischen Zusammenhangs des menschlichen Geschehens, der eine ähnliche in sich geschlossene Einheit bildet wie der regelmäßige Ablauf der Naturereignisse, nicht anders verbinden als durch die Theorie irgendwelcher Lücken in diesem Zusammenhang. Eben dadurch heben sich dann die offenbarenden Thaten Gottes auch merkbar ab von dem menschlichen Geschehen, daß sie ihm gegenüber ein Neues bedeuten, das sich aus den menschlichen Zusammenhängen allein nicht erklären läßt, sei es nun ein Neues im geschichtlichen Geschehen oder ein entsprechendes Neues im inneren Erleben des Einzelnen. Alle jene apologetischen Bemühungen tendieren denn auch darauf hin, eine solche Unerklärbarkeit aufzuweisen.

Daß sich eine wirkliche absolute Unerklärbarkeit überhaupt nicht beweisen läßt, sondern höchstens eine empirische Unerklärbarkeit, die nur eine Nochnichterklärbarkeit ist, das sei hier nur grade erwähnt. Das Ziel dieser apologetischen Bemühungen ist also gar nicht erreichbar. Es muß aber erreicht werden. Daher denn sehr leicht die Erschleichung, daß die wohl vorhandene Unerklärbarkeit als eine absolute proklamiert wird. Im Interesse grade der Frömmigkeit wird man aber dergleichen zu vermeiden suchen. Unsere religiösen Vorstellungen dürfen nicht durch solche Vertuschungsversuche gerettet werden; darin ist immer etwas Unrichtiges.

Es kann aber bei diesen apologetischen Bemühungen überhaupt nichts anderes herauskommen, als Vertuschung des eigentlichen Thatbestandes, wie das bei dergleichen künstlichen Kombinationsversuchen irgendwie immer der Fall sein wird. Es sollen ja doch auch hier wieder wirklich ganz heterogene Bestandteile zusammengearbeitet werden, Elemente ganz verschiedener Weltbilder. Es sind darum hier im Grunde wieder dieselben Künsteleien wie bei dem anderen Problem: Gottes lebendige Wirksamkeit und das Naturgesetz. Zusammengearbeitet soll werden die wissenschaftliche Auffassung der Geschichte und des seelisch-geistigen Lebens, die auch hier Zusammenhang und Regelmäßigkeit entdeckt, mit einer Vorstellung, die aus einem ganz anders beschaffenen Weltbild stammt. Das offenbarende Eingreifen Gottes ist ja doch eine Abblassung des Eingreifens Gottes vom Himmel her. Da ist Gott und die Welt Gottes räumlich außerhalb der Menschenwelt; die Menschenwelt, um die es sich da handelt, ist außerdem nicht die uns bekannte Welt geschichtlicher Zusammenhänge und Entwickelung, sondern ein Geschehen, das aufgefaßt wird so, wie auch jetzt noch die naive Betrachtung das alltägliche Zusammenleben der Menschen auffaßt, ohne den Gedanken an irgendwelche Regelmäßigkeit geschlossener Zusammenhänge. Da greift Gott sich offenbarend vom Himmel hinein. Das paßt alles ganz trefflich zusammen. Aus diesem verständlichen und nebenbei so anschaulichen Eingreifen Gottes ist nun aber ein ganz unbestimmtes von außen Eingreifen geworden; aus jenem zufälligen Geschehen ein kausaler Zusammenhang geschichtlicher Ereignisse. Die Sache ist also nicht nur völlig unanschaulich geworden, sondern die beiden Glieder passen jetzt einfach nicht mehr zusammen. Doch sollen sie durchaus zusammengefügt werden. Das einzige Mittel sind Vertuschungen und andere scholastische Künste, ganz abgesehen von dem so unklaren Vorstellungsrest des göttlichen Eingreifens von irgendwo oder nirgendwo her.

Beinahe am schlimmsten ist aber auch hier wieder die unvermeidliche Entgottung menschlich geschichtlichen Geschehens. Gott, der über der von seinem Wohnsitz aus übersehbaren Erde im

Himmel thront, bleibt dem menschlichen Geschehen, auf dem sein Auge ja beständig ruht, durchweg nahe, auch dort, wo er nicht offenbarend vom Himmel herab besonders eingreift. Anders, wenn Gott von irgendwo her in das unendlich verzweigte geschichtliche Getriebe der ganzen Erdenmenschheit eingreift. Wie verhält er sich dann sonst zu diesem Getriebe? Wenn seine Gegenwart darin nur greifbar ist im Unerklärbaren, so ist also alles andere ein rein menschliches Geschehen? Oder etwa nicht? Ja, wie denn nicht? Ist Gott irgendwie darin schon gegenwärtig? Wie greift er denn aber außerdem noch von außen hinein? Er darf aber auf keinen Fall nicht auch sonst wirksam gegenwärtig sein, ist er doch für den Glauben der Herr der Welt, dessen Walten darum auch überall in der Menschengeschichte vorhanden sein muß. Das gerät aber in Unklarheit und Unsicherheit, wenn Gott, um sich zu offenbaren, so sehr von außen eingreifen muß, daß man gradezu nachweisen kann, wie es sich hier um einen solchen Eingriff handelt. Die Offenbarungsvorstellung in dieser bestimmten Form verteidigend, schädigt man also das religiöse Interesse an Gottes beständigem regierendem und leitendem Durchwalten der Menschenwelt; denn die der verteidigten Offenbarungsvorstellung ursprünglich entsprechende Vorstellung von Gottes Wohnen im Himmel über der nahen Menschenerde vermag man unmöglich beizubehalten. —

Wir fanden also nirgends Befriedigendes und Abschließendes. Ueberall erweckten die Versuche den Eindruck des künstlichen oder gar gekünstelten, nirgends Vorstellungen aus einem Guß; grade solcher aber schien es uns zu bedürfen, wenn die religiöse Vorstellungswelt im Zeitbewußtsein wieder zur Herrschaft kommen soll. Und nicht nur irgend einen Organismus müßte dann die religiöse Vorstellungswelt bilden, sondern außerdem müßten sie dem übrigen Zeitbewußtsein, also auch dem wissenschaftlichen Weltbild der Zeit organisch eingefügt sein oder auch umgekehrt dieses ihr. Grade das aber wird durch jene Versuche auch nicht erreicht. Immer wieder mußten wir feststellen, daß sich vielleicht wohl eine Art künstliches Mosaik als Resultat ergab, wie es scholastische Denkarbeit wohl zustande zu bringen vermag; aber nirgends fand sich eine

wirklich organische Zusammenfügung. Außerdem hatten alle jene Vorstellungen im Einzelnen noch dies oder jenes an sich, was sie als religiös nicht zureichend erscheinen ließ. Im Dienste eines religiösen Interesses gebildet, traten sie einem andern religiösen Interesse zu nahe.

Was ist nun zu thun? Daß es bei einem einfachen Nebeneinander wissenschaftlicher und religiöser Vorstellungen nicht sein Bewenden haben darf, wurde schon verschiedentlich hervorgehoben. Nicht das war bei jenen Versuchen der Fehler, daß eine Vereinbarung gesucht wurde, sondern darin lag der Fehler, wie diese Vereinbarung hergestellt werden sollte. Es geschah, ohne daß den betreffenden Apologeten selbst die betreffenden Anschauungen der modernen Wissenschaft wirklich lebendig geworden waren: darum jenes Markten und Handeln mit den Resultaten der wissenschaftlichen Weltbetrachtung. Andrerseits fehlte eine vorhergehende kritische Besinnung darauf, was es denn eigentlich als das Wesentliche und Bedeutsame der überlieferten religiösen Vorstellungswelt zu verteidigen gelte. Man stellte sich gleich in Verteidigungsstellung vor bestimmte überlieferte Vorstellungen und fragte garnicht ernstlich danach, ob sich der religiöse Kern jener Vorstellungen nicht am Ende sehr wohl auch in andrer Form zum Ausdruck bringen läßt, etwa grade mit Benützung der veränderten Vorstellungen von der Welt; wo dann eine solche Verteidigungsstellung überhaupt nicht angebracht wäre. —

Daß die überlieferten Vorstellungen organische Bestandteile eines früheren Weltbildes sind, darauf wurde im Einzelnen schon mehrfach hingewiesen, es werde aber hier noch einmal zusammenfassend vergegenwärtigt. — Die Vorstellung von einem Weilen Gottes irgendwo neben der Welt ist eine bloße Abblassung des Wohnens Gottes über ihr im Himmel und setzt also, soll sie in greifbarer Inhaltlichkeit beibehalten werden, jenen räumlichen Gegensatz vom Himmel oben und der Erde darunter voraus. Nicht anders jene Vorstellung, nach welcher der Weltengott ein besondres Interesse grade für die Menschheit und deren Thun und Treiben hat, gleichsam der Menschen ihr Spezialgott ist; das

ist er eben, sofern er im Himmel über ihnen wohnt und sofern diese Erde unten und der Himmel in leidlicher Nähe darüber alles Weltdasein umfaßt. Gottes Wirken besteht in einem Hineingreifen in die irdischen Geschehnisse, weil er sich von oben Alles ansieht und je nach dem, was er sieht, seine Maßnahmen trifft, denen in der Erdenwelt nichts entgegensteht; denn da giebt es nur lauter Einzelkräfte. Gottes Offenbarung tritt als ein Fremdes von außen in die Weltzusammenhänge hinein, weil Gott im Himmel über der der Erde ist, gleichsam in einer räumlichen Welt für sich über der Erdenwelt, von wo aus er sich kund thut. Gott setzt der Welt schöpferisch einen Anfang, weil es jene übersehbare Welt ist, von der Erde gen Himmel sich kaum in die Fernen erstreckend, in welchen unsere astronomische Vorstellung etwa den Mond sucht, und in die Weite sich nur über einen kleinen Ausschnitt der uns bekannten Erdoberfläche breitend; so etwas kann wohl noch „gemacht" werden. Auch besteht diese Welt noch garnicht lange; da hat denn Gott allem unmittelbar seine Gestalt gegeben. — Jene Vorstellungs- und Anschauungsformen also, in denen des überweltlichen Gottes weltwaltendes und der Menschen ewiges Heil wirkendes Thun hier aufgefaßt wird, sind durchweg das Gegenstück zu einer bestimmten Vorstellung von der Welt, der entsprechend jene Vorstellungen von Gott und seinem Wirken gebildet sind; sie tragen das Gepräge einer bestimmten Zeitperiode. Da wäre es in der That höchst bedenklich, wenn grade diese Vorstellungen der einzig mögliche Ausdruck für die darin enthaltene Ueberzeugung wären, gleichsam der einzige Leib, in welchem jene zu leben vermöchten.

Anstatt sich gleich auf Apologetik einzulassen wäre darum vorerst zu fragen: Wie steht es mit jenen überlieferten Vorstellungen von Gottes Dasein und Wirken? Sind sie wirklich der einzige zutreffende Ausdruck für die Ueberzeugung von einer über die Welt erhabenen weltwaltenden Gottpersönlichkeit, die sich uns Menschen als uns sich zuwendender heiliger Liebeswille offenbart, oder läßt sich diese Ueberzeugung auch in andre Vorstellungsformen fassen, die mit der veränderten Vorstellung von der Welt nicht in der Weise kollidieren wie jene überlieferten

Vorstellungen? Sind etwa jene überlieferten Vorstellungen ganz genau ebenso einer früheren Weltgesamtvorstellung eingegliederte Bestandteile, wie unsere Weltgesamtvorstellung entsprechende ihr organisch eingegliederte neue Vorstellungsformen verlangt? Die Lösung aller Schwierigkeiten läge ohne Zweifel sehr nahe, wenn sich herausstellen sollte, daß jene zentralen religiösen Ueberzeugungen nicht identisch sind mit ihrer überlieferten vorstellungsmäßigen Fassung und daß nur diese letztere sich mit dem veränderten Weltbild auf keine Weise wirklich befriedigend verbinden lassen will. Es braucht dann nur der Versuch gemacht zu werden, für diese zentralen Ueberzeugungen grade mit Anknüpfung an das veränderte Weltbild neue Vorstellungsformen zu gewinnen. Selbstverständlich würde man für diese neuen Vorstellungsformen auch Anknüpfungen im Gesamtbereich der religiösen Ueberlieferung suchen. Nicht unmöglich ist es ja doch, daß der religiöse Ueberzeugungsinhalt sich gelegentlich schon einen Ausdruck geschaffen hat, der die anschauliche Geschlossenheit des alten Weltbildes durchbricht und jenen neuen Vorstellungsbildungen zur Grundlage dienen kann, sodaß es sich dann eigentlich gar nicht um eigentliche Neuschöpfungen handeln würde, sondern nur um ausgiebigere Verwertung gleichsam vorwärts weisender Bestandteile der Ueberlieferung.

Wir treten also jetzt an die schon auf Seite 444 angedeutete Aufgabe heran, nachdem die dazwischen liegenden Ausführungen mit ihrem Nachweis des Nichtgenügens jener apologetischen Unternehmungen, die kurzweg die überlieferten Vorstellungen zu halten bemüht sind, uns auf diese prinzipielle Untersuchung der überlieferten religiösen Vorstellungen als auf den geforderten Ausgangspunkt noch deutlicher hingewiesen haben. Hier ist nun auch der Ort, um auch auf die oben (S. 433 und 437) zunächst noch zurückgestellte Frage nach der Bedeutsamkeit grade der Anschaulichkeit der Vorstellungen für das volle Bewußtsein von Gottes Wirklichkeit zurückzukommen; und zwar wollen wir mit dieser Frage den Anfang machen. —

Jene alten Vorstellungen von Gottes Weilen im Himmel und Wirken von dort oben, von seiner von dort her eingreifen=

den Kraft, die stärker ist als alle Erdenkräfte, von seinen offenbarenden Kundgebungen von dort oben her, sowie die Schöpfungsvorstellung mit ihrem anschaulichen Insdaseinrufen der Welt und dem Formen ihrer einzelnen Gebilde durch That und Wort, das Alles ist ohne Zweifel anschaulich; und das Anschauliche wiederum ist ohne Zweifel besonders geeignet im menschlichen Bewußtsein zu haften. Man kann nun gelegentlich die Behauptung hören, eben wegen ihrer Anschaulichkeit seien jene Vorstellungen auch besonders geeignet, religiöse Ueberzeugungen zum Ausdruck zu bringen. Denn Anschaulichkeit sei ein Haupterfordernis des religiösen Vorstellungslebens, darin seien die Ausdrucksmittel der Religion denjenigen der Kunst verwandt. Schon wegen ihrer Anschaulichkeit also müsse man jene Vorstellungen beibehalten. Nun wird man aber zugestehen müssen, daß alle jene Vorstellungen nur so lange ihre Anschaulichkeit behalten, als sie Bestandteile des ebenso anschaulichen Gesamtweltbildes sind. Davon isoliert erhalten sie dagegen grade etwas Verschwommenes. Wir haben im Vorigen schon verschiedentlich auf diesen Umstand hingewiesen. Gottes außer-der-Welt-sein ist anschaulich im Zusammenhang des ptolemäischen Weltbildes, verliert aber alle Anschaulichkeit im Zusammenhang des kopernikanischen. Gottes leitende und offenbarende Eingriffe in das natürliche und menschheitliche Leben sind sehr anschaulich, wenn Gott oben im Himmel über diesem Geschehen thront, sie sind es gar nicht mehr, wo man von Durchbrechung und Sistierung des Natur- und Geschichtszusammenhangs redet. Gott am Anfang der Zeiten Welt und Lebewesen bildend, das ist recht anschaulich; aber jede Anschaulichkeit hört auf, wenn einem von der Wissenschaft hypothetisch angenommenen Urzustand Gott als Urheber noch zeitlich vorausgeschickt wird, oder wenn man dort, wo ein genetischer Zusammenhang noch nicht gefunden ist, von schöpferischen Eingriffen redet. Jene apologetischen Versuche können die Anschaulichkeit einfach deshalb nicht wahren, weil sie jenes vergangene Weltbild, in dessen Zusammenhang allein jene Vorstellungen wirkliche Anschaulichkeit besaßen, nicht wiederzubeleben vermögen. Was es zu retten gelingt, das sind höchstens unanschauliche Reste früher anschaulicher Vorstellungen.

Ist aber überhaupt die Anschaulichkeit religiöser Vorstellungen so sehr ein Haupterfordernis? Abstrakte Begriffe dürfen es ja freilich nicht sein, in denen sich die religiöse Sprache bewegt. Es muß in der Sprache der Religion zum Ausdruck kommen, daß sie es nicht mit bloßen Begriffen, sondern mit konkreten realen Größen zu thun hat. Sofern ist Berechtigtes an jener Forderung der Anschaulichkeit religiöser Vorstellungen. Das aber wird grade erreicht durch die lebendige organische Verknüpfung der religiösen Vorstellungen mit den Vorstellungen der zeitbeherrschenden Anschauung von der Welt. Das aber ist ja grade das, was wir an Stelle der unorganischen Einfügung unanschaulicher Vorstellungsreste in das moderne Weltbild als ein Neues verlangen. Und noch etwas Berechtigtes ist an jener Forderung der Anschaulichkeit religiöser Vorstellungen. Es liegt in der Vergleichung der religiösen Vorstellungen mit den Vorstellungsgebilden der Kunst. Die religiösen Vorstellungen müssen so beschaffen sein, daß sie im Gefühlsleben des Menschen einen lebendigen Anklang finden. Zu dem Zweck brauchen sie aber nicht anschaulich zu sein im Sinne jener dem ptolemäischen Weltbild konformen Vorstellungen von Gottes Sein und Wirken. Auf das Gefühlsleben vermag sehr mächtig einzuwirken grade auch das nicht in diesem Sinne Anschauliche, z. B. die Vorstellungen der göttlichen Allgegenwart, Unendlichkeit u. a. m. Freilich müssen solche Vorstellungen zu dem Zweck eine gewisse Veranschaulichung erfahren d. h. aber, sie müssen mit dem konkreten Weltzusammenhang Fühlung gewinnen. Dadurch gewinnt man nicht vom allgegenwärtigen Dasein Gottes selbst eine Anschauung, wie man im Rahmen des ptolemäischen Weltbildes eine räumliche Anschauung von Gott im Himmel hatte; im Gegenteil, Allgegenwart ist etwas, was seinem Wesen nach sich der Anschauung entzieht. Was damit gemeint ist, wird aber greifbar, wie jener Weltzusammenhang greifbar ist, in welchen die Vorstellung der göttlichen Allgegenwart gleichsam hineingezeichnet wird. Wir haben also wieder die nämliche Forderung einer organischen Verbindung der religiösen Vorstellungen mit dem Weltzusammenhang, wie derselbe sich dem Bewußtsein darstellt. Darauf, daß dieser Zusammenhang in einer die betref-

fende Stimmung richtig ausdrückenden Weise gefunden wird, beruht ja übrigens auch die auf das Gemüt unmittelbar wirkende veranschaulichende Thätigkeit der Kunst. —

Herrscht nun aber etwa sonstwie ein notwendiger Zusammenhang zwischen jenen zeitgeschichtlich bedingten Vorstellungen und der christlichen Ueberzeugung, so daß der religiöse Gehalt des christlichen Gottesglaubens nur in dieser Form seinen vollen Ausdruck zu finden vermag und darum an jenen Vorstellungen festhalten muß, seien sie, in einem andersartigen Vorstellungszusammenhang überlebend, noch so sehr bloße Vorstellungsreste? — Was ist dieser religiöse Gehalt des christlichen Gottesglaubens? Die Ueberzeugung von der Realität einer überweltlichen, die Welt durchwaltenden, ja sogar ihre ganze Existenz tragenden Gottpersönlichkeit, die der Menschheit, und zwar jedem einzelnen Menschen, ein ewiges jenseitiges Heil schafft und mitteilt. Soviel ist es wenigstens, was wir für unseren Zusammenhang brauchen. Ein Ausdruck für Gottes Ueberweltlichkeit ist dann sein neben und außer der Welt sein; daß er sich um der Menschen Heil bemüht, findet seinen Ausdruck in der zentralen Bezogenheit seines Thuns auf das irdisch menschliche Geschehen; die Welt durchwaltet Gott in seiner beständig eingreifenden Wirksamkeit, und ihre Existenz trägt er als Schöpfer des Ganzen und des Einzelnen; die Heilsschaffung und Mitteilung des Ueberweltlichen geschieht in der Form der Offenbarung; und daß der hier überall Wirksame eine Gottpersönlichkeit ist, das endlich prägt sich in allen jenen Vorstellungen deutlich aus. Ist da nun überall wirklich ein notwendiger Zusammenhang? —

Daß Gott überweltlich ist, das ist auch die Ueberzeugung der Mystik, und doch ist diese weit davon entfernt, Gott irgendwie neben der Welt zu suchen, sie sucht ihn vielmehr in ihr. Oder vielleicht richtiger, sie sucht nicht Gott in der Welt, sondern die Welt in Gott; und dadurch eben bleibt Gott überweltlich, wiewohl er nicht neben der Welt steht in der Weise wie dieser Mensch da neben der Maschine, die er gemacht hat. Oder wollte man wirklich leugnen, daß die Gottesvorstellung etwa des Brahmanismus den Charakter der Ueberweltlichkeit trägt? Er sei ja doch

Pantheismus. Gewiß, aber eben nicht immanenter, sondern transszendenter, akosmistischer Pantheismus. Ebenso besitzt die Vorstellung Plotins vom Höchsten der Charakter der Ueberweltlichkeit. Wie aber finde ich dort Gott? Indem ich mich tief, tief in mich selbst zurückziehe; nicht, indem ich aus mir selbst heraustrete. Als tiefstes Innerstes der Welt wird ein Ueberweltliches gefunden. — Man meint nun vielleicht, jene Vorstellung eines innerweltlichen Ueberweltlichen sei zum mindesten unklarer als jene andre einer außerweltlichen Ueberweltlichkeit Gottes. „Unklarer" soll hier aber heißen: man kann sich keine rechte Vorstellung davon machen. Wenn also auch der Zusammenhang zwischen Ueberweltlichkeit und Außerweltlichkeit nicht grade ein notwendiger sein mag, so sei deshalb diese Fassung der Ueberweltlichkeitsidee doch immerhin vorzuziehen wegen der ihr eignenden größeren Anschaulichkeit. Ist Gottes Außerweltlichkeit aber wirklich noch in irgend welcher Weise vorstellbar, sobald man sich ausspricht, daß diese Außerweltlichkeit im Zusammenhang des kopernikanischen Weltbildes ausgesagt werden soll? Vorstellbar und zwar sehr gut vorstellbar war jene Außerweltlichkeit im Zusammenhang des ptolemäischen Weltbildes; im Zusammenhang des kopernikanischen dagegen ist's eine beinahe chimärische Vorstellung.

Daß Gott die Welt durchwaltet, findet ja wohl in der Vorstellung von seiner beständig eingreifenden Wirksamkeit seinen Ausdruck. Der einzig mögliche Ausdruck für jene Ueberzeugung ist das aber so wenig, daß wir vielmehr schon früher Anlaß hatten zu fragen, ob jene Idee einer wirklich weltdurchwaltenden göttlichen Macht und Thätigkeit nicht grade zu kurz komme, wenn Gott nur von außen immer wieder eingreift. Im Himmel über der Welt wohnend hatte er das nötig; nicht weil die Vorstellung des in der Welt Waltens Gottes das rein für sich fordert.

Weiter: daß die Weltexistenz in Gott gegründet ist, im Ganzen wie im Einzelnen, das findet ja wohl einen anschaulichen Ausdruck, wenn Gott vor der Welt war und sie gemacht hat, sodaß sie eben nur durch ihn existiert, wie er auch alles Einzelne in ihr gemacht hat, sodaß es seine besondere Existenz auch nur durch Gott hat. Aber auch hier handelt es sich nicht um einen

notwendigen Zusammenhang zwischen religiöser Idee und religiöser Vorstellung. Daß die Weltexistenz im Ganzen in Gott gegründet ist, das kann sehr wohl auch in der Form ausgesprochen werden, daß Gott von Ewigkeit her das Leben und die Existenz dieser Welt ist, ohne daß man deshalb nötig hätte ihn der Weltexistenz zeitlich vorauszuschicken; das giebt der Sache nur eine scheinbare Anschaulichkeit, die aber eben verschwindet, sobald man dabei ernstlich mit dem Weltbild der modernen Wissenschaft rechnet. Nicht anders ist's mit der Existenz des Einzelnen in der Welt. Die vollständige Abhängigkeit alles Einzelnen von Gott ist unmittelbar gegeben mit der Vorstellung seiner ewigen alle Dinge tragenden und verursachenden Kausalität. Nur mehr Anschaulichkeit gewinnt die Sache durch eine direkte Zurückführung etwa der Artenentstehung auf formendes Eingreifen Gottes; der weltdurchwaltende Gott hat das doch wohl eigentlich garnicht nötig.

Fordert weiter der Gedanke der Mitteilung eines überweltlichen göttlichen Heils an die Menschen die Vorstellung einer von außen stattfindenden Offenbarung, die sich empirisch greifbar abhebt von allem sonstigen Geschehen in der Menschenwelt? Warum soll der weltdurchwaltende Gott nicht gleichsam aus dem Innern der Menschenwelt heraus das ewige Heil schaffen können, wenn er wirklich der im tiefsten Grunde überall bestimmend Wirksame ist? Warum soll er sich nicht von innen her den Menschen enthüllen können im Werdegang der Menschengeschichte selbst und im innern Erleben der Menschen in der Geschichte? Doch nur dann kann er das nicht, wenn er oben im Himmel ist, während die Menschen unten auf der Erde ihren Wohnsitz und ihre Geschichte haben. Eine notwendige Beziehung zwischen religiöser Idee und überlieferter Art der Vorstellung liegt also auch hier nicht vor.

Und endlich die Idee, daß sich Gott um das Heil der Menschen bemüht! Fordert dieselbe notwendig eine zentrale Bezogenheit des göttlichen Wollens und Thuns grade auf das irdisch menschliche Geschehen? Unvermeidlich ist das bei der abschließenden Zusammenfassung dieses göttlichen Thuns in der Menschwerdung Gottes. Die Beibehaltung dieser Vorstellung führt darum im Zusammenhang des kopernikanischen Weltbildes unvermeidlich

zu scholastischen Versuchen. Wie weit grade diese Deutung der Person und Bedeutung Jesu mehr ist als ein zeitgeschichtlich bedingter Versuch, dem zentralen religiösen Wert dieses Einen gerecht zu werden, mag hier aber dahingestellt bleiben. Davon abgesehen, ist nicht ersichtlich, warum die Ueberzeugung einer Heilsbezogenheit Gottes auf die Menschheit durchaus einschließen sollte die Vorstellung einer zentralen Bezogenheit Gottes grade auf die Menschenerde. Ebensowohl kann es sich dabei handeln um ein kosmisches Thun Gottes, sodaß nicht das menschliche Wohlbefinden, sondern jener übermenschliche Zweck den entscheidenden Gesichtspunkt für die göttlichen Heilsbemühungen im Bereich der Menschenwelt gäbe.

Wir kommen jetzt auf den Punkt, wo die eigentlichen Schwierigkeiten liegen. Es ist der Begriff der lebendigen Persönlichkeit Gottes. Hier liegt der eigentliche Rückhalt für alle jene Vorstellungen des außer oder neben dieser Weltseins, der väterlichen Fürsorge für das Ergehen der Menschen, die sich bethätigt durch ein lebendiges Eingreifen in den regelmäßigen Verlauf des Geschehens, der Offenbarung von außen in diese Welt hinein, in welcher der neben den Weltereignissen stehende persönliche Gott sich bekundet, des greifbaren schöpferischen Waltens vor und mitten in der Welt. Mag Gottes Ueberweltlichkeit, die wirkliche Durchwaltung der Welt durch Gott und die Wurzelung ihres ganzen Bestandes in ihm, sowie Gottes heilsvermittelnde Thätigkeit an den Menschen — mag das alles sich in andern Formen als den hier in Frage stehenden ausdrücken lassen, die Idee der lebendigen Persönlichkeit Gottes scheint notwendig grade diese Vorstellungen zu fordern.

Wir wollen es nicht hoffen. Das hieße doch: diese Idee einer lebendigen Gottpersönlichkeit vermag im Bewußtsein der Zeit nicht mehr Wurzel zu fassen. Ein volles Bewußtsein von Gottes lebendiger persönlicher Wirklichkeit, wie es frühere Zeiten besaßen, wäre dann überhaupt nicht mehr möglich, so lange wir nicht von der Regelmäßigkeit des Geschehens zur naiven Auffassung der Dinge wieder zurückkehren, von der geschichtlichen Auffassung geschichtlicher Geschehnisse zu einer Beurteilung derselben als un-

mittelbarer Veranstaltungen einer höheren Macht, vom kopernikanischen zum ptolemäischen Weltbild; oder die religiöse Ueberzeugung von einem persönlichen Gott als dem Herrn der Welt müßte immer grade gegen unsere sonstige Auffassung derselben Welt festgehalten, eventuell mit scholastischen Mitteln verteidigt werden. Doch verlieren wir den Mut nicht vor der Zeit und sehen uns die Schwierigkeiten erst näher an!

Ohne Zweifel, die Idee der lebendigen Persönlichkeit Gottes ist eine so zentrale Idee der christlichen Ueberzeugung, daß sie gewahrt bleiben muß, wollen wir überhaupt noch Christen sein. Nur eine lebendige Persönlichkeit können wir als Vater im Himmel anrufen, nur bei einer lebendigen gnädigen Persönlichkeit uns mit allen den Nöten und Verfehlungen unseres Persönlichkeitwerdens geborgen wissen. Dieses aufgeben, das hieße die christliche Ueberzeugung gegen etwas Anderes eintauschen. Aber was ist denn zu verstehen unter lebendiger Persönlichkeit Gottes?

Wir können wohl sagen, gemeiniglich wird darunter verstanden, daß Gott im religiösen Verhältnis in eine lebendige persönliche Wechselbeziehung mit dem Gläubigen tritt; und das faßt man dann so, daß dem wechselnden Verhalten jenes entsprechend auch auf seiten Gottes ein Wechsel der Entschließungen und Handlungen stattfindet. Namentlich um eine bestimmte Auffassung des Gebets konzentrieren sich diese Vorstellungen. Der lebendige Gott thut auf gläubige Bitte hin, was er ohne dieselbe nicht gethan hätte. — *Diese* Lebendigkeit Gottes ist nun nichts spezifisch Christliches; jede theistische und polytheistische Religion besitzt diese Vorstellung. Um so näher legt sich die Frage, ob wirklich grade *das* der bedeutsame Inhalt der christlichen Zentralidee von Gottes lebendiger Persönlichkeit ist.

Suchen wir jetzt dieser Frage näher zu treten, so schicken wir gleich voraus, daß unseres Erachtens wie jegliche christliche Glaubensvorstellung so auch die spezifisch christliche Idee der lebendigen Persönlichkeit Gottes nicht von den Herzenswünschen des Menschen aus verstanden sein will, sondern vielmehr von den praktischen Zielen aus, welche das Christentum dem Menschenleben steckt. Eben dadurch unterscheidet sich doch die christliche Religion von

allem, was Naturreligion heißt, daß sie nicht wie jene aufgefaßt werden darf als ein Mittel, etwa das am sichersten wirksame, zur Sicherung des empirisch menschlichen Bestandes; sondern diese Religion stellt den Menschen grade vor die Entscheidung, ob er in seiner unmittelbaren Lage verharren oder sich über dieselbe erheben will in den Bereich einer höheren Daseinsform. Und wie sehr dies höhere Dasein auch als Gut dargeboten werden mag, jene Erhebung ist doch Pflicht und fordert vom Menschen einen energischen Bruch mit seiner natürlichen Art. Gewiß handelt es sich für den christlichen Glauben um das Heil der Seele. Das heißt aber doch nicht, es handelt sich um Erhaltung und Bewahrung der kleinen, in ihrer empirischen Gegebenheit in sich selbst noch ganz bedeutungslosen Individualexistenz rein als solcher, sondern um die Gewinnung grade einer andern geistigen Existenz; und erst diese ist etwas unmittelbar Bedeutsames, das einzelne empirische Individuum dagegen nur, sofern es zu dieser Existenz sich zu erheben fähig und bereit ist. Daher dann auch ganz ungescheut jener Gedanke ausgesprochen wird, daß neben dem dargebotenen Heil ein ewiges Verlorensein steht. Eine solche doppelte Aussicht ist nur möglich, weil der zentrale Gedanke nicht die einzelne Seele rein als solche ist, sondern ein ganz bestimmtes zu erreichendes Ziel. Wollen wir dieses Ziel durch ein geläufiges Wort kurz bezeichnen, so wäre irreführend die Bezeichnung „ewige Seligkeit“, weil darin nicht deutlich genug zum Ausdruck kommt, daß es sich eben nicht handelt, wie auf der Stufe der Naturreligion, blos um eine Sicherung des individuellen Daseins und zwar hier etwa für alle Zeiten. Es muß in dem gewählten Wort grade auch das seinen Ausdruck finden, daß es sich hier um höhere und wesentlichere Dinge handelt als um individuelle Wohlfahrt: daß es sich handelt um ein Ziel, dessetwillen allein der Mensch da ist, nicht nur um ein Ziel, das gleichsam nur des Menschen wegen da ist, sofern derselbe ein nach befriedigendem Dasein verlangendes Naturwesen ist. Wir entscheiden uns darum für den Begriff der geistigen Persönlichkeit als Bezeichnung jenes entscheidenden Zieles. Wir könnten statt dessen auch sagen „neue Kreatur“, „Geistesmensch“ oder „Gotteskind“. Jeder dieser Begriffe faßt

die Sache wieder unter einem etwas andern Gesichtspunkt. Für unsern Zusammenhang empfiehlt sich die im Terminus „geistige Persönlichkeit“ liegende Fassung des Begriffs. Wir werden aber auch die Wendung berücksichtigen müssen, die sich in dem Terminus „Gotteskind“ besonders deutlich ausspricht; dabei aber wird es gelten im Auge zu behalten, daß eben die geistige Persönlichkeit oder neue Kreatur das Gotteskind ist und nicht der Mensch schlechthin.

Nachdem wir das klargestellt haben, wenden wir uns zurück zur Idee der lebendigen Persönlichkeit Gottes. Also nicht von den Herzenswünschen der Menschen aus will diese Idee verstanden sein, sondern von jenem praktischen Ideal aus, welches die christliche Religion als einzig wertvoll und darum als Pflicht hinstellt. Gott als lebendige Persönlichkeit ist die weltdurchwaltende und beherrschende Macht, die geistige Persönlichkeiten will und ins Dasein ruft und die werdenden und strauchelnden mit der Kraft allmächtiger Heiligkeit stützt und mit der gnädigen Geduld eines sich selbst wirklich treuen Willens immer wieder aufrichtet, so daß sie sich in seinem Walten sicher und geborgen wissen. — Wiefern ist dieser Gott Persönlichkeit? Weil er ein allmächtiger, gnädiger, heiliger Wille ist, der Persönlichkeiten will und wirkt. Und wiefern ist er lebendige Persönlichkeit? Eben, sofern er auf dieses Ziel hin will und wirkt am Einzelnen und in der ganzen Menschenwelt. Nur in der Persönlichkeit Gottes findet die geistige Persönlichkeit des Menschen, die werden soll, ihre Ruhe, und nur an der lebendigen Gottpersönlichkeit findet sie ihren Halt allen Widerständen in sich und um sich gegenüber und mitten in allem Straucheln und Fallen, weil sie Gott nicht nur existierend, sondern mit seiner Allmacht thätig weiß, d. h. eben doch, lebendig. Und die Wendung „Gotteskindschaft“ bringt eben dieses sichere Bewußtsein des Geborgenseins des werdenden Geistesmenschen zum Ausdruck, sowie die Empfindung hingebenden Dankes; denn nur von Gott her wird jene geistige Persönlichkeit, ist seine Gabe. Es ist aber hinzuzufügen, daß der himmlische Vater Gott der Herr bleibt; im letzten Grunde ist und geschieht das alles zu seiner Ehre, der Gotteswille ist daran wich-

tiger als des Menschen Wunsch. Es werde nur hingewiesen auf das paulinische θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν als Ausdruck für die endliche Vollendung.

Wiefern nun ergiebt sich von dieser Idee der lebendigen Gottpersönlichkeit aus eine Notwendigkeit, eine jener Vorstellungen zu bilden, die sich dem modernen Weltbilde nur durch scholastische Künste wollen einordnen lassen? Das Wesentliche dieser persönlichen Lebendigkeit Gottes besteht ja doch in der Stetigkeit seines heiligen und gnädigen Willens, der den vertrauenden Menschen sicher dem Ziele der Vollendung zuführt. Warum soll das nicht ein in majestätischer Ruhe das Weltall durchwaltender Wille sein dürfen, der in sich keiner Wandelung und keiner wechselnden Entschließungen bedarf, keiner Verschiebung der Zusammenhänge des Geschehens und dergleichen mehr? Wird dieser lebendige Gott wirklich dadurch tot, daß er sich nicht hin und her drehen und wenden und wandeln muß, sondern mit göttlicher Stetigkeit sein Werk thut? Hört diese Gottpersönlichkeit auf, Persönlichkeit zu sein, weil sie werdende Persönlichkeiten in einem großen gewaltigen Zuge an ihr Herz empor zieht, ohne dazu vieler kleiner Manöver zu bedürfen wie ein Mensch?

Mag sein; aber der Vater im Himmel ist das nicht. Die Seite der Gotteskindschaft an der höchsten Idee des christlichen Glaubens kommt hier zu kurz. Der Vater im Himmel thut sich näher zu seinen Kindern heran als jene lebendige Gottpersönlichkeit, von der soeben in hohen Worten geredet wurde. Es fehlt da etwas von dem warmen Ton, der das christliche Gotteskindschaftsbewußtsein beseelt. Jener Hinweis auf die Gesinnung des Dankes genüge da nicht. Es wird vermißt ein Ausdruck dafür, daß sich der Vater um die kleinsten Nöte und Sorgen seiner Kinder kümmert und auf ihre Bitten in solchen Dingen hört und danach handelt. Und eben darum sind dann alle jene Züge an Gottes Wirken doch unvermeidlich, die uns zum Anlaß dieser ganzen Erörterung geworden sind.

Es wird also gleichsam gefordert, daß Gott und Mensch noch näher zusammen kommen. Wenigstens meint man, ein solches Näherzusammenkommen finde dann statt, wenn auch die Nöte

des alltäglichen Lebens des Menschen für Gott von ähnlicher Wichtigkeit werden, wie sie es für den Menschen sind. Dazu aber haben wir etwas, wie uns scheinen will, nicht Unbedeutsames zu bemerken. Was soll denn dem Christen die Hauptsorge und vornehmste Angelegenheit sein? Doch wohl sein Seelenheil, d. h. das Wachstum des Geistesmenschen in ihm. Und um so mehr entspricht einer in seiner Lebensführung dem Christenstande, wie er sein soll, je mehr ihm das wirklich die beherrschende Angelegenheit seines Lebens wird. Man sieht, welche Folgerung sich daraus ergiebt. Das innerste und innigste Zusammenkommen Gottes und des Menschen liegt oder soll doch liegen eben auf diesem Gebiete und nirgends sonst. Dadurch ergiebt sich schon eine Einschränkung in der Wertung jener Anteilnahme Gottes an den alltäglichen Nöten des Menschen rein als solcher. Wirklich näher thut sich Gott dadurch nicht zu seinen Kindern heran.

Es läßt sich aber doch jener Einwand mit dieser Bemerkung nicht einfach als abgethan betrachten. Jenes Streben nach dem Seelenheil läßt sich nicht von dem Leben des Berufes isolieren, es soll ja vielmehr das ganze Berufsleben grade unter diesen Gesichtspunkt treten. So ergiebt sich freilich, daß Gott zu diesem ganzen Berufsleben in Beziehung treten muß. Dabei aber wird das beherrschende Motiv die Gewinnung und Festigung des geistigen Seins bleiben müssen; denn eben das ist ja das eigentliche Gebiet des Kindschaftsverhältnisses zu Gott. Das wird darin seinen Ausdruck finden, daß alles Wirken im Beruf und überhaupt jedes Ereignis des alltäglichen Lebens je nachdem unter dem Gesichtspunkt sei es der göttlichen Erziehung auf dieses Ziel hin, sei es der von Gott geforderten Selbsterziehung betrachtet wird. Grade auch im Gebet wird das zur Darstellung kommen. Der gläubige Beter sucht in allen Führungen seines Lebens den himmlischen Vater zu finden, der sich beständig bald zumutend, bald unterstützend um sein Heil bemüht.

Von dem allem aus ergiebt sich aber immer noch nicht irgend eine bestimmte Aussage über die Art der Wirksamkeit Gottes als lebendiger Persönlichkeit, die mit der modernen Weltauffassung in Kollision geraten müßte. Eben unsere Lebensführung, wie sie

thatsächlich verläuft, ist Gottes Wirken an uns und unser Gebet das vornehmste Mittel, diese göttliche Erziehung zu erkennen und uns thätig und leidend in sie zu schicken. Diese Betrachtungsweise können wir auf die kleinsten Schickungen unseres Lebens ausdehnen, und es ergiebt sich noch keine notwendige Erweiterung des oben gewonnenen Begriffes der lebendigen Persönlichkeit Gottes. Erst folgende Wendung ist dafür ausschlaggebend: Gott kümmert sich um die kleinsten Sorgen und Nöte seiner Kinder und handelt nach ihren Bitten. Dafür freilich muß er eine spezifische Art der Lebendigkeit des Thuns besitzen, die an die Art menschlichen Thuns erinnert, wie dasselbe ist ganz abgesehen von dem ihm zuwachsenden geistigen Inhalt in seiner natürlichen Gegebenheit als psychisches Phänomen. Die charakteristischen Merkmale für diese psychische Lebendigkeit des Thuns sind Wählen, Entschließungen und Aenderungen des Entschlusses. Hier nun ist der entscheidende Punkt. Ist eine religiöse Notwendigkeit vorhanden, die Idee der lebendigen Persönlichkeit Gottes in diesem Sinne über die oben gegebene Fassung zu erweitern?

Wir greifen wieder darauf zurück, daß die Idee der lebendigen Persönlichkeit Gottes als eine religiöse Idee nicht von den Herzenswünschen des Menschen aus verstanden werden darf. Von jenen aus freilich ergäbe sich sehr einfach der Bescheid, daß der Gottesglaube uns nur dann helfen könne, wenn Gott in jenem an menschliches Handeln erinnernden Sinn lebendig sei. Sonst nütze uns ja doch unser Gebet nichts, durch welches wir von allen möglichen Sorgen und Nöten befreit zu werden erwarten. Daß dergleichen Wünsche mit religiöser Notwendigkeit nichts zu thun haben, wird jeder religiös tiefer fühlende Mensch unmittelbar empfinden; wir brauchen darüber nicht viel Worte zu verlieren. — Aber, wendet man ein, die lebendige Frömmigkeit, wo sie sich in der Form unreflektierten unmittelbaren Gebetes bethätigt, greift doch immer wieder ganz unwillkürlich zu dieser Form der Vorstellung von Gottes Lebendigkeit; und darum ist diese Vorstellung von lebendiger Frömmigkeit unabtrennbar. Demgegenüber ist auf zweierlei hinzuweisen. Einmal: es muß von jedem Gebet gefordert werden, daß es sich über die Form des Bittgebets erhebt zu

kindlichem Vertrauen in Gottes Führung, wie sie sich auch gestalten mag. Das Bittgebet muß also grade über sich hinausführen, wenn es seine Aufgabe erfüllen soll. Wirklich über sich hinaus führt es aber nicht, wenn es bei dem Bewußtsein endigt: „Das wird mir nun sicher werden", sondern nur dann, wenn es in wirklichem Vertrauen zu Gott und seiner thatsächlichen Führung mündet. Nur dann handelt es sich ja auch um einen religiösen Sieg des Menschen über sich selbst, was ja doch jedes Gebet sein soll. So ist also das Bittgebet zu werten als eine freilich unvermeidliche Uebergangserscheinung des religiösen Lebens; sein eigentlicher Pulsschlag ist außer dem Dankgebet die unmittelbare vertrauensvolle Hinwendung zu Gott, die nicht von ihm Etwas erst glaubt erbitten zu müssen, sondern weiß, daß der Vater uns ja von sich aus stets giebt, was uns gut ist, wenn wir es nur in der richtigen Verfassung entgegen nehmen, und die darum um dieses innere Rechtverhalten bittet und in dieser Bitte, wenn sie ernstlich ist, unmittelbar die Gabe erhält. Aus dem eben Gesagten ergiebt sich, daß das Bittgebet für die religiöse Vorstellungsbildung nicht von maßgebender Bedeutung sein darf.

Das Andre, worauf wir hinweisen wollten, ist der Unterschied zwischen unwillkürlichen Aeußerungen des erregten frommen Gemüts, die keine prinzipielle Bedeutung haben, sondern gleichsam Augenblickswert, und den bleibenden Gebilden der religiösen Vorstellungswelt. Teils führt das wieder auf das eben Ausgeführte zurück. Wenn es auch Momente des religiösen Lebens giebt, in denen das noch nicht in Gott zur Ruhe gekommene menschliche Begehren Gott mit einer ganz bestimmten Bitte bestürmt und ihn bei seiner Allmacht faßt als dem Vermögen, jederzeit Alles aus der Fülle seiner Allgewalt thun zu können, so hat das eben nur Augenblickswert, sofern es eben über sich hinausführen soll zu einer anderen geistigen Verfassung, die dann der göttlichen Allmacht gegenüber ganz anders ruhig d. h. vertrauend empfindet und demgemäß sie sich auch anders vorstellt. Aber ganz abgesehen von dieser Uebergangsbedeutung des Bittgebetes im Allgemeinen — sehen wir die Vorstellungen rein für sich an, wie sie die Voraussetzung der einzelnen Gebetshandlung bilden, so

läßt sich da ganz direkt zeigen, wie diese Vorstellungen nur Augenblickswert haben und gradezu Mißgebilde ergeben würden, wollte man sie prinzipiell festhalten. Wir wählen ein besonders eklatantes Beispiel. Ein Ort irgendwo habe etwa nur Morgens und Abends Postverkehr. Dort erwartet jemand mit ängstlichem Herzen irgendwoher eine briefliche Nachricht. Die Erwartung regt ihn sehr auf; er sehnt sich nach Lösung der Spannung. Diese seelische Erregung wird nun etwa morgens zum Gebet, und zwar in der naiven Form, Gott möge doch mit der nächsten Post die unerträgliche Spannung ein Ende nehmen lassen. Hier handelt es sich um eine solche Aeußerung des frommen Gemüts, gegen die wir durchaus nichts einzuwenden haben, solange daraus keine prinzipiellen Folgerungen für das religiöse Vorstellungsleben gezogen werden sollen. Die diesem Gebet zu Grunde liegende nicht deutlich ausgesprochene Vorstellung von Gottes allmächtiger lebendiger Wirksamkeit hat in dieser engen Verbindung mit dem betreffenden augenblicklichen Gemütszustand ihr gutes Recht; sie wird aber gradezu zu einer Absurdität, wenn sie klar ausgesprochen dem bleibenden Bestand der Glaubensvorstellungen eingegliedert werden soll. Denn dann ergäbe sich doch, daß Gott imstande ist, auf ein Gebet hin einen Brief plötzlich einem schon unterwegs befindlichen Postboten ganz unmittelbar auf wunderbare Weise in seine Posttasche hinein zu besorgen, oder gar in der Zeit zwischen jenem Gebet und der Ankunft des Briefboten, sagen wir in einer halben Stunde, an dem vielleicht mit der Bahn eine Tagereise weit entfernten Abgangsort durch die betreffende Persönlichkeit, deren Unterschrift er tragen muß, den betreffenden Brief schreiben zu lassen, ihn dann auf eine wunderbare Weise an seinen Bestimmungsort gelangen und dort abstempeln zu lassen und dem Postboten, der etwa schon unterwegs ist, irgendwie einzuhändigen. — Wie bei diesem Beispiel ist es in vielen ähnlichen Fällen. Was als unreflektierte Aeußerung des Frommen sein gutes Recht hat, setzt sich ins Unrecht, sobald es zu einer dogmatischen Behauptung führt. — Hierher gehören auch alle auffälligen sog. Gebetserhörungen, die womöglich als Beweismaterial für Gottes „wunderbare" Hilfe angeführt werden.

Hier beginnt der unrechte Gebrauch schon, wenn dergleichen sich in den Sonntagsblättern breit macht, ganz abgesehen einmal von der darin liegenden Gefahr einer falschen in den Mittelpunkt Rückung des ganz äußerlichen Bittgebets. — Jedenfalls also scheint es uns nicht angängig, in unserm Zusammenhang die unmittelbare Praxis des Bittgebets zu verwenden, um die Notwendigkeit jener anthropomorphisierenden Vorstellung der Lebendigkeit Gottes zu beweisen.

Dann bleibt uns noch übrig, das Wünschen und Begehren des menschlichen Herzens nach einem Helfer in allen Nöten für jene Auffassung des göttlichen Wirkens anzuführen. Die Wünsche und Begehrungen der Menschen können aber hier wirklich nicht maßgebend sein. Der Mensch soll sich eben, sofern er im Sinne des Christentums fromm ist, garnicht nach einem Helfer in allen möglichen äußeren Nöten umsehen, der noch helfen kann, wenn Hilfe sonst ganz unmöglich scheint; sondern der Christ soll sich an Gott halten als an den, welcher in den inneren Nöten des Menschen, der geistige Persönlichkeit werden soll, zu helfen und zu raten weiß und der uns durch alle Schickungen unseres Lebens diesem Ziel entgegen läutert, wenn wir nur auf seine Absichten eingehen. Das ist wahrhaftig eine lebendige Gottpersönlichkeit, die sich ganz nahe zu uns thut und zu unsern Nöten. — Und will man nun hier noch behaupten, das Christentum akkommodiere sich eben der menschlichen Schwachheit, welche sich nach einem Helfer in der Not umsieht, dann haben wir noch einmal zu bemerken, daß man das, was als Uebergang sein Recht haben mag, nicht als entscheidend bei prinzipiellen Erörterungen heranziehen darf.

Von einer religiösen Notwendigkeit all' jener anschaulichen Vorstellungen von der lebendigen Wirksamkeit der Gottpersönlichkeit kann nach dem allen nicht die Rede sein. Nachdem wir das festgestellt, können wir uns nun an den Versuch machen, ob sich nicht am Ende doch dem modernen Weltbild als organischer Bestandteil die Vorstellung von einem lebendigen persönlichen Gott einfügen läßt, ohne irgend eine wirkliche Einbuße für die religiöse Beziehung zu Gott. Denn was sich mit dem modernen Weltbild nicht organisch verbinden wollte, das war ja eben

diese überlieferte Form der Vorstellung vom Wirken Gottes. —

Vergegenwärtigen wir uns da zuerst einmal, welcher Art Vorstellungen durch die neue Auffassung des Weltgeschehens ausgeschlossen sind. — Ausgeschlossen ist die Vorstellung eines Außer der Welt seins Gottes im Sinne eines räumlichen Nebeneinander von Gott und Welt; das erweiterte kopernikanische Weltbild macht diese Vorstellung zu einer unvollziehbaren. Damit fällt — denn jenes Nebeneinander Gottes und der Welt ist die Voraussetzung dafür — jene Vorstellung eines von außen Eingreifens Gottes in das Weltgetriebe, im besonderen jene Vorstellung von der Offenbarung, deren Wesentliches eben dieses von außen Kommen ist.

Bleiben wir zunächst bei diesem Punkt stehen. Je deutlicher wir uns da das erweiterte kopernikanische Weltbild vergegenwärtigen und jene Unvollziehbarkeit der Vorstellung eines wirklichen Nebeneinander von Gott und Welt, um so lebhafter wird der Eindruck werden: Mit diesem Weltbild verträgt sich nur eine immanente Auffassung vom göttlichen Sein und Wirken, also auch von seinem offenbarenden Wirken. Gott wirkt aus dem Innern der Welt her, alles Weltgeschehen ist sein Wirken und Walten. Und darum eben braucht er nicht einzugreifen, sondern wo etwas in der Welt geschieht, geschieht es eben durch ihn. So geschieht auch die religiöse Entwickelung der Menschheit durch ihn; und sofern die Menschen dabei ihn gefunden haben, hat er sie zu sich hingeführt, sich ihnen offenbart. Das ist garnicht zweierlei: Entwickelung der Religion und Gottesoffenbarung, sondern es ist ein und dasselbe. Weil Gott von innen her in der Welt wirkt, darum mag ruhig ein stetiger Zusammenhang aller Religionsformen aufgewiesen werden, darum mag überall gezeigt werden, wie es sich hier um menschliche Zusammenhänge und physische Bedingtheit handelt; eben darin wirkt Gott, der von innen her überall in der Welt wirkt. Einen göttlichen Faktor neben dem menschlichen und neben den Naturfaktoren zu suchen, dafür ist keinerlei Nötigung vorhanden. Denn Gott wirkt eben nicht von außen in die Welt hinein, sondern er wirkt von innen überall durch sie hindurch und ist darum in jedem Wirken in der Welt

vom Grunde aus selbst wirksam.

Ohne Zweifel würde damit angeknüpft an altüberlieferte religiöse Vorstellungen sowohl als auch fromme Deutung des Lebens, nämlich an die Idee der göttlichen Allgegenwart und die Auffassung eines jeden persönlichen Erlebnisses als einer direkten That göttlicher Erzieherabsicht. Gottes Allgegenwart besagt ja doch eine unmittelbare thätige Anwesenheit Gottes überall; und auch jene fromme Deutung der eigenen Lebensschicksale sieht ganz ungescheut Gottes Wirken auch dort, wo irgend ein gesetzliches Naturereignis oder das Einwirken von Menschen auf unsere Lebensführung vorliegt. Es handelt sich hier ganz ersichtlich um Vorstellungs- und Auffassungsweisen, die das Schema des Nebeneinander von Gott und Welt und des von außen Hineinwirkens Gottes in die Welt durchbrechen. — Am unmittelbarsten können wir dabei anknüpfen an jene fromme Deutung der eigenen Lebensschicksale. Ein Mensch fördert mein religiöses Leben durch seinen seelischen Einfluß, und ich nehme das direkt von Gott als sein Wirken an mir; bei Thauwetter tritt Ueberschwemmung ein, die ihrer Lage wegen grade meine Felder arg verwüsten muß: ich sehe darin eine göttliche Züchtigung. Gottes Handeln ist hier nicht ein Hineingreifen in den regelmäßigen Ablauf der Ereignisse, sondern es findet statt grade durch diesen regelmäßigen Ablauf; und Gottes Wirksamkeit zu meinem Heil vollzieht sich unmittelbar in der menschlich seelischen Wechselbeziehung zwischen mir und einem andren, es bedarf dazu keiner Beiseiteschiebung der seelischen Zusammenhänge innerhalb der Menschenwelt. Aus den äußeren Schickungen meines Lebens und meiner Wechselbeziehung mit andren Menschen heraus wirkt Gott selbst unmittelbar auf mich und an mir. Diese religiöse Auffassung des eigenen Lebens und seiner inneren wie äußeren Beziehungen und Verflechtungen gilt es nur klarzustellen, dann haben wir die Vorstellung jener göttlichen Wirksamkeit in der Welt gleichsam von innen heraus. Mit solcher klaren Fassung des Gedankens tritt uns Gott in seinem Wirken gleichsam näher; er umgiebt uns wirklich ringsum mit seinem Walten, denn er selbst regt sich in allem, was unser Leben bestimmend uns rings umgiebt. Gra-

dezu religiös unbefriedigend kann dann die Vorstellung erscheinen, welche Gott nur irgendwo von einer jenseitigen Ferne her die Ereignisse unseres Lebens arrangieren läßt. — Wir haben uns hierbei etwas länger verweilt. Wiewohl für diese religiösen Vorstellungen in der Idee der göttlichen Allgegenwart eine Anknüpfung geboten ist; es ist doch nur eine Anknüpfung, es sind nicht ganz dieselben Gedanken. Vielmehr handelt es sich um eine gewisse Umdeutung der überlieferten Allgegenwartsidee durch eine genauere vorstellungsmäßige Fassung jener religiösen Deutung des Lebens. Im Zusammenhang einer Vorstellungswelt, die von dem Gedanken des Außer-der-Welt-seins Gottes beherrscht war, erschien die göttliche Allgegenwart mehr als eine geheimnisvolle Erweiterung des eigentlich außerweltlichen göttlichen Daseins und Wirkens von außen in die Welt hinein. Hier bedarf es solcher Erweiterung nicht, sondern Gott wirkt gleichsam ursprünglich von innen her durch die ganze Welt hindurch. Er wird sozusagen noch ernstlicher allgegenwärtig, da jene dem ptolemäischen Weltbild zugehörige Vorstellung des Außer-der-Welt-seins dem nicht mehr entgegen wirkt. Die Veränderung besteht also darin, daß von einer über die räumlich beschränkte Fassung herausdrängenden Vorstellung von Gottes Dasein und Wirken die Reste jener räumlichen Beschränkung endgiltig abgestreift werden, wodurch der religiöse Gedanke zu deutlicherer Aussprache kommt.

Was ergiebt sich nun von hier aus für eine religiöse Auffassung der Gesetzlichkeit und der Entwickelung des Geschehens durch immanente Kräfte und nach immanenten Gesetzen? Auch da wirkt Gott von innen her. Er wirkt nicht daneben her, sondern in und durch diese regelmäßige Abfolge der Ereignisse und diesen gesetzlichen Gang der Entwickelung. Daß jene Regelmäßigkeit des Geschehens und die genetische Abfolge der Ereignisse der Idee der lebendigen Persönlichkeit Gottes nicht widerspricht, wurde schon oben ausgeführt: von dort her kann sich also kein Einwand mehr erheben. Dagegen fordert grade die religiöse Deutung alles Geschehens, daß Gott mit seinem Wirken selbst mitten darin ist in all' dieser Entwickelung und Gesetzmäßigkeit, so sehr, daß dieses Geschehen eigentlich als sein Thun

gefaßt werden kann und muß. Und gegen die Forderung, es müsse gleichsam außerhalb der regelmäßigen Wiederholung und Abfolge der Ereignisse noch eine Domäne irgendwie eigentlichen göttlichen Thuns geben, ist darauf hinzuweisen, daß es grade im Interesse der Frömmigkeit ist, sich nicht durch Naturregelmäßigkeit und Entwickelungszusammenhänge von Gottes eigentlichem Thun irgendwie geschieden zu wissen, vielmehr in alledem, was ganz regelmäßig geschieht und was sich genetisch entwickelt und entwickelt hat, Gottes allereigenste Wirkung zu erfahren. Jenes noch nebenbei Wirken Gottes ist derselben Abkunft wie das Sein Gottes irgendwo neben der Welt. Es ist eine durch lange Vererbung festgewurzelte Vorstellung, deren Festwurzelung aber nichts für ihre religiöse Unentbehrlichkeit beweist.

Doch erhebt sich von anderer Seite ein Einwurf gegen die Zulässigkeit dieser Ineinssetzung der Naturregelmäßigkeit und gesetzlichen Entwickelung mit dem göttlichen Handeln. Es werde hier ein Geschehen, das seiner inneren Art nach unvereinbar sei mit der religiösen Vorstellung von Gott, doch als Gottes Thun aufgefaßt. Der Naturmechanismus sei in seiner Auswirkung vollständig indifferent gegen jeden geistigen Wert und widersetze sich sogar dem Aufstreben des Geistigen; und die empirisch konstatierbare Entwickelung des Geschehens trage, im Einzelnen betrachtet, trotz aller Zweckmäßigkeit, die sich hier überall finde, doch sehr den Charakter des immer nur halb Gelungenen oder zufällig Gelungenen. Solche Einwände wenden sich aber doch nur gegen eine ganz direkte Identifikation des göttlichen Wirkens mit der empirischen Regelmäßigkeit des Geschehens und der allmähligen Entwickelung alles Daseins, die soweit ginge, daß die Naturgesetze Ausdrücke wären für Regelmäßigkeiten der göttlichen Wirksamkeit und das, was wir von der Entwickelung unseres Sonnensystems, der Erde und der Lebewesen auf ihr im Einzelnen wissen, eine direkte Beschreibung des göttlichen Thuns. Das ist aber garnicht unsere Meinung; und das verlangt die religiöse Deutung der Ereignisse auch garnicht. Es hieß eben nur, in dem allen wirkt Gott ganz unmittelbar; das soll heißen: er braucht es nicht erst von außen bald so, bald so zu arrangieren, damit

ein göttliches Wirken heraus kommt, sondern von innen her wirkt er aus dem allen heraus unmittelbar seine Zwecke. Eine nähere Bestimmung über das Verhältnis dieser von innen her wirkenden göttlichen Kausalität und des empirisch gegebenen Naturmechanismus sowie der Entwickelung des Kosmos nach immanenten Gesetzen und Kräften wurde gar nicht zu geben versucht; und — um das gleich noch hinzuzufügen — es scheint uns das auch weder möglich, noch notwendig, noch wünschenswert. Möglich ist es nicht, weil wir über die Art der kausalen Beziehung Gottes zur Welt Erkenntnisaussagen überhaupt nicht zu machen imstande sind; notwendig ist es deshalb nicht, weil die gläubige Auffassung der Weltereignisse und der Geschehnisse des Einzellebens dergleichen Einsichten auch garnicht bedarf; endlich ist's auch nicht wünschenswert, weil wenig für die fromme Stimmung so schädlich ist wie ein plattes Wissenwollen aller Geheimnisse des Weltgeschehens. — Jener Einwand setzt voraus, daß wir metaphysische Einsichten vertreten; es handelt sich aber um religiöse Ueberzeugungen, die weder mit jenen identisch sind, noch sich zu metaphysischen Einsichten weiter ausgestalten müssen.

Aber läßt sich denn — um zu einem weiteren Punkt überzugehen — bei dieser immanenten Fassung der göttlichen Wirksamkeit noch von Offenbarung reden? Warum denn nicht? Das Wesentliche an der Offenbarung ist ja doch eine für das menschliche Bewußtsein erkennbare Erschließung des göttlichen Wesens und Willens an den Menschen, deren Urheber Gott selbst ist. Dergleichen liegt aber vor in der menschlichen Entwickelung der Religion. Mag dieselbe auch eine Entwickelungsgeschichte der menschlichen Frömmigkeit sein, das hindert nicht im Mindesten, daß sie zugleich ein Wirken Gottes an der Menschheit ist, sofern eben Gott von innen her im Weltgeschehen wirkt. Nichts hindert Gott als den beständig wirksamen Urheber auch dieses Geschehens anzunehmen, so daß die im Fortlauf der Entwickelung sich läuternde Auffassung Gottes und entsprechend vergeistigende und vertiefende Beziehung zu ihm eine wirkliche Erschließung des göttlichen Wesens und Willens an das menschliche Bewußtsein ist. Das erscheint nur dann als unmöglich, wenn das göttliche

Wirken als ein neben dem menschlichen einhergehendes aufgefaßt wird, jener Vorstellung entsprechend, die Gott oben im Himmel neben der Menschheit existieren und von dort her offenbarend eingreifen läßt.

Es entsteht aber doch der Anschein, als verliere so die Offenbarung den ihr eignenden Charakter einer direkten Kundgebung Gottes. An Stelle dieser einen direkten Kundgebung tritt eine fortlaufende indirekte Kundgebung Gottes. Der Entwickelungsprozeß der Religion schiebt sich gleichsam zwischen Gott und den Menschen, während vordem Gott selbst ganz unmittelbar an den Menschen herantrat. Dem gegenüber nur eine Frage! Wer in der Schickung seines Lebens göttliche Fügung sieht, hat der die Vorstellung, er habe es in dem Allem nur indirekt mit Gott zu thun? Warum soll sich denn nun diese Vorstellung einstellen, wenn man den historischen Zusammenhang religiösen Lebens, in welchem man mitten darin steht, ganz derselben religiösen Auffassung unterzieht? Warum soll das göttliche Handeln plötzlich als ein indirektes erscheinen, wenn wir die nämliche Betrachtungsweise, die wir unseren gegenwärtigen Erlebnissen zuteil werden lassen, auf vergangene Ereignisse anwenden? Doch nur dann, wenn stillschweigend die Voraussetzung gemacht wird, Gottes eigentliches Wirken müsse denn doch ein Wirken neben dem sonstigen Geschehen sein und wenigstens bei der Offenbarung müsse dies eigentliche Wirken Gottes zu fassen sein. Warum? Weil Gott doch oben im Himmel ist und von dort in die Welt hineinwirken muß, sonst bliebe er uns (räumlich) fern. Darauf läuft's wieder hinaus. Es ist wieder ein Ausspielen ptolemäischer Denkgewohnheiten gegen die Zumutung umzudenken. — Von dort her stammt übrigens auch die Vorstellung des einmaligen eingreifenden Offenbarungsaktes.

Wir haben aber bei dieser immanenten Fassung der Offenbarung kein Recht mehr, unsere christliche Religion als offenbarte allen andern gegenüber zu stellen. — Soll damit gemeint sein, wir haben kein Recht, sie von andern Religionen durch das Merkmal zu unterscheiden, daß jene Gebilde der menschlichen Geschichte sind, das Christentum dagegen gleichsam importierte Reli-

gion, dann ist der Einwand inhaltlich zutreffend; nur ist es dann kein bedeutsamer Einwand. Sicher haben wir auf dem Standpunkt der Immanenz kein Recht zu einer derartigen begrifflichen Scheidung zwischen den Religionen; die Berechtigung dazu steht und fällt mit der Vorstellung Gottes als einer von außen in die Welt eingreifenden Wesenheit. Gott dagegen, der die Welt von innen her durchwaltet, offenbart sich auch von innen her durch alles Geschehen der Welt hindurch. Sofern sich aber hinter jener Scheidung in offenbarte und nicht geoffenbarte Religion die andre Scheidung zwischen wahrer und falscher Religion verbirgt, behält diese Scheidung auch für den Standpunkt der immanenten Gottesoffenbarung ihr volles Recht. Daß Gott sich von innen her in der menschlichen Religionsgeschichte offenbart, daß heißt doch nicht, daß er da überall sein Wesen und seinen Willen völlig bekundet; sondern nur immer soweit geschieht das, als auf der betreffenden Stufe der Religion Vergeistigung und Verinnerlichung erreicht ist. Oder anders ausgedrückt: ist Gottes offenbarendes Thun der Entwickelungsgeschichte der Religion immanent, dann ist es derselben aber doch immanent, sofern sie Geschichte ist; Geschichte ist aber nicht ein Sichgleichbleiben, sondern ein erst Werden von etwas, wobei ein Ziel, sei es erstrebt, sei es erreicht wird. Vom erreichten Ziel z. B. der Wissenschaft aus erscheint dann der Weg dahin wohl als ein Weg der Vorbereitung — sonst würde er nicht zu diesem Ziele führen —; er ist aber zugleich in weiten Gebieten ein Weg des Irrtums. Nicht anders bei der Religion. Wir reden darum vom Wahren und Falschen an den positiven Religionen und entsprechend auch von wahrer und falscher Religion. Die wahre Religion ist das Ziel der Entwickelung dieses Gebietes menschlichen Geisteslebens. Vieles auf dem Wege dahin ist positive Vorbereitung; vieles andre falsch. Dieses Falsche aber hindert nicht daran, daß Gott von innen her durch diese ganze Entwickelung hindurch seine Offenbarung wirkt. Denn eine Beschreibung dieser ganzen Entwickelung mit ihrem Hin und Her soll ja garnicht identisch sein mit einer direkten Beschreibung des göttlichen Thuns. Nur das verlangt die religiöse Auffassung der Vorgänge: Gott wirkt von innen her in dieser ganzen Ent-

wickelung und sie ist im tiefsten Grunde, nicht in aller ihrer oberflächlichen Zerstreuung, wie wir sie empirisch beschreiben können, wirkliches, in diesem Falle offenbarendes Thun Gottes.

So verliert man aber allen sicheren Boden unter den Füßen: anstatt an eine bestimmte Religion, die schon durch die Art ihres Ursprungs sich von allem sonst abhebt, sieht man sich an die religiöse Entwickelung gewiesen. — Nun, man sieht sich, dächte ich, für die religiöse Erfahrung nach wie vor an das Christentum gewiesen, einfach durch die eigenen Lebensverhältnisse; von der religiösen Entwickelung kann man überhaupt keine Erfahrung machen. Und nach wie vor gewinnt man eine persönliche Ueberzeugung von der christlichen Religion auf dem Wege innerer Zumutung und Wertung; darin hat sich gar nichts geändert. Nur für die Apologetik sieht die Sache anders aus; für die aber nicht ungünstiger, sondern grade günstiger. Was sie nämlich früher durchaus leisten mußte, aber nicht leisten konnte außer auf dem Wege der Erschleichung, das war ein wirklicher Nachweis für den Ursprung des Christentums von außen. Was sie dagegen jetzt leisten müßte und sehr wohl leisten kann, das ist der Nachweis des bei weitem überragenden Wertes der christlichen Religion, die man zu dem Zweck nicht künstlich aus der geistigen Entwickelung der Menschheit herauszulösen braucht. —

Eines aber wird bei allen bisherigen Ausführungen stark vermißt worden sein, nämlich die Idee der Transszendenz Gottes; und die sollte doch bei aller Immanenz der Vorstellung gewahrt bleiben. Die Klarstellung dieses Punktes ist vielleicht am ehesten geeignet, noch vorhandene Bedenken zu heben.

Daß es nicht nötig ist, die Transszendenz Gottes als ein Außer-der-Welt-sein oder ein Neben-der-Welt-sein zu fassen, wurde schon oben ausgeführt (S. 471). Außerdem ist diese Fassung der Idee der Transszendenz schwer vereinbar mit einem göttlichen Wirken in der Welt von innen her. Die Idee der göttlichen Transszendenz wird darum hier irgendwie mit völligem Absehen von derartigen räumlichen Beziehungen Gottes zur Welt verstanden werden müssen. Um es kurz anzudeuten, man wird sie qualitativ zu fassen haben. Das ist auch hier wieder keine Neuerung, son-

Dieselben werden nur in prinzipieller Weise verwendet, wodurch sich jene andere Vorstellungsgruppe erübrigt, welche die Transszendenz in den Formen eines veralteten Weltbildes faßte. Das Wesentliche und Entscheidende der Ueberweltlichkeit Gottes ist eben doch auch nach alter Vorstellung nicht darin zu suchen, daß er räumlich von der Welt gesondert und über die Welt erhaben ist: vielmehr kann Gott sehr wohl über der Welt sein (räumlich nämlich) und doch nicht wesentlich überweltlich. Sondern Gottes Ueberweltlichkeit besteht wesentlich in seiner Heiligkeit, Güte und auch Unerforschlichkeit. Daß Gott in der Ferne über der Welt thront, das ist nur ein in räumliche Anschauung gefaßter Ausdruck dafür. Und wir meinen nun, daß schon von je her nicht diese räumliche Fassung des Gedankens der Ueberweltlichkeit das Entscheidende gewesen sei, sondern der qualitative Wesensinhalt der göttlichen Ueberweltlichkeit. Eben diese Qualität der Ueberweltlichkeit besitzt aber Gott, der durch die Welt hindurch von innen her neue Kreaturen schafft, Geistesmenschen seiner Gemeinschaft. Diese Ueberweltlichkeit ist nicht ein bloßer abstrakter Begriff, sondern beruht auf konkreter Erfahrung. Das werdende Geistige nämlich erfährt sich selbst als ein Ueberweltliches. Es tritt ins Dasein und wächst nur durch Weltüberwindung. Gott, der all' dies wirkt, ist der qualitativ überweltliche Ursprung dieses über die Welt sich emporringenden Lebens. Von dort her übertragen wir auf ihn die verschiedenen Ueberweltlichkeitsprädikate, ausgehend auch hier wieder von jener Zentralidee der geistigen Persönlichkeit. — Und außerdem noch jenes Prädikat der Unerforschlichkeit. Das streiften wir schon mehrfach, wenn davon die Rede war, daß Gottes Thun nicht unmittelbar beschrieben werde in der Aufstellung von Naturgesetzen oder in der Darlegung einer Entwickelungsreihe in Natur und Geschichte. Gott wirkt darin, nicht von außen da hinein; aber doch nicht so auf der Oberfläche, daß jene Regelmäßigkeit Regelmäßigkeit in Gott und jene Entwickelung unmittelbar Fortschritt in Gottes Thun wäre; sondern, wie sehr er in dem allen thätig gegenwärtig ist — so sehr, daß die religiöse Auffassung alles Geschehens als eines göttlichen Thuns voll im Recht ist —, so ist er doch zugleich der tiefe unerforschliche Grund davon. Und

dern ein Zurückgreifen auf überlieferte religiöse Vorstellungen. insofern ist er überweltlich in seiner Unerforschlichkeit. — Grade nur hingewiesen sei auch auf die Unerforschlichkeit der Wege Gottes, die sich bei der Auffassung seiner Thätigkeit als immanenter eher steigern als verringern dürfte.

Solche Fassung der Transszendenz verträgt sich sehr wohl mit der Idee der Immanenz. Ohne irgend einen wesentlichen Verlust vermögen wir Gott, der aus dem Innern der Welt heraus sie durchwirkt und durchwaltet, als seinem Sein und Wesen nach über diese ganze Welt erhaben zu denken. —

Bei dieser Fassung der göttlichen Transszendenz verschwindet nun schließlich auch noch die letzte Schwierigkeit, die einer Versöhnung des modernen Weltbildes mit altüberlieferten religiösen Vorstellungen im Wege stand; wir meinen den geozentrischen Charakter der überlieferten Vorstellungen. Die ganze alte geozentrische Denkweise ist ja sicherlich nicht wieder zu gewinnen; was damit alles von überlieferten Vorstellungen wegen der Veränderung des Weltbildes seinen Boden verloren hat, kann hier aber unerörtert bleiben. Nur einen entscheidenden und religiös vornehmlich bedeutsamen Hauptpunkt greifen wir heraus: die Konzentrierung des Interesses des Weltengottes auf die kleine Erde und ihre menschlichen Bewohner. Das scheint undenkbar, wenn Gott *nur* gedacht wird als das Weltenganze von innen her durchwaltend. So aber denken wir ja grade nicht von Gott. Von vorne herein wurde in's Auge gefaßt, daß die weltdurchwaltende Gottesmacht durch ihre Beziehung zum geistigen Dasein Persönlichkeit ist; aus der Erfahrung des Geistigen heraus ergab sich weiter die konkrete Fassung der Ueberweltlichkeit Gottes. So gewinnt die überweltliche Gottpersönlichkeit eine eigenartige direkte und innige Bezogenheit zum Menschen. Aber nicht zum Menschen etwa als Bewohner dieses im Mittelpunkt des Alls stehenden Weltkörpers, sondern zum Menschen, sofern in der Menschheitsgeschichte gerade mehr vorliegt als bloße Menschheitsgeschichte. Weil in der Menschenwelt ein Leben sich regt, das überweltlicher Art ist, darum ist der Weltengott der Menschen ihr Gott in einer besonderen Weise, aber auch nur soweit. Trotz der kosmischen

Erweiterung unseres Gesichtskreises vermögen wir also diese religiöse Beziehung zwischen Mensch und Gott zu wahren, weil im Menschen nicht nur kosmisches, sondern sogar überweltliches Dasein sich eröffnet. Und jetzt scheint die so unendlich erweiterte kosmische Beziehung Gottes sogar grade als der allein geeignete Hintergrund für die Beziehung Gottes zum Geistigen in der Menschenwelt.

Wir stehen am Ende unserer Erörterungen. Wir waren ausgegangen von der Unvereinbarkeit der überlieferten religiösen Vorstellungen von Gottes Sein und Wirken mit dem modernen Weltbild. Die Vereinigung zwischen der übrigen Weltauffassung und der religiösen Gottesvorstellung, so schien uns, müsse wieder gewonnen werden; es fehlt sonst ein für das volle Bewußtsein der Wirklichkeit Gottes wesentliches Element. Mag der Einzelne sich aus dieser Notlage immer wieder heraus finden, für das Gesamtbewußtsein wird Gott nicht eher in voller Wirklichkeit dieser Welt ihr Herr, als bis diese organische Verbindung gefunden ist. Die scholastischen Kunststücke landläufiger Apologetik zeigten uns, daß eine solche organische Verbindung unter Beibehaltung des alten Vorstellungsapparates nicht zu erreichen ist. Wir glauben sie gefunden zu haben mit Hilfe einer Wendung der Vorstellungen zur göttlichen Immanenz, wobei angeknüpft werden konnte an Bestandteile der Ueberlieferung, welche die Vorstellung des Nebeneinander Gottes und der Welt schon durchbrachen. Daß eine Kollision mit den Grundzügen des wissenschaftlichen Weltbildes der Gegenwart jetzt vermieden ist, darüber dürften nicht weiter Worte nötig sein. Wir fragen uns nur noch einmal: Kommt bei dem allem die Frömmigkeit wirklich zu ihrem Recht? Wir haben zwar schon nachzuweisen gesucht, daß die Ideen der Transzendenz, Persönlichkeit und persönlich wirkenden Nähe Gottes, was ihren religiösen Gehalt betrifft, bei dem allen nicht zu kurz kommen; sprechen wir es uns aber trotzdem noch einmal aus, welcher Art also die fromme Beziehung zu Gott auf Grund jener Vorstellungen sein wird.

Gott ist der allgegenwärtige und allwirksame d. h. das ganze

Weltgeschehen von innen her durchwaltende heilig erbarmende Wille. Sofern Gott das ist, ist er aber ewige, weltüberlegene Persönlichkeit. Ein heiliger und erbarmender Wille läßt sich freilich nicht sehen in der Weise, wie ein über den Wolken oder über der Welt thronendes Wesen wenigstens als dem Sehen an sich zugänglich gedacht werden kann. Aber doch ist er dem gläubigen Bewußtsein gegenwärtig nicht als eine pure Abstraktion, sondern als eine durchaus konkrete Größe mit aller Wucht realer Existenz. Und zwar um so mehr mit aller Wucht und Macht, je mehr er nicht gedacht wird als über der Welt in Himmelsfernen thronend, sondern als uns so nahe wie jedes Schicksal, das uns trifft, und so nahe, wie unsere eigenen Gedanken uns nahe sind. Was uns ringsum unser Leben zu Gott hin bestimmend umgiebt und was in unserm Innern bemerkbar ist von guten, reinen und frommen Regungen, das ist wie ein Schleier, hinter dem ganz unmittelbar Gott sich regt gegen uns. Zwischen Gott und uns steht darum kein Raum, kein Naturgesetz, keine Entwickelung in Natur und Geschichte; in alledem regt sich ganz unmittelbar Gott gegen uns. – Damit wird sich wohl nur der nicht zufrieden geben können, der Gott und sein lebendiges Handeln empirisch greifen möchte. Deren mag es genug geben; auf das Sichtbare zu sehen ist Menschenart. Darum wird wohl um die Idee der Offenbarung namentlich der Streit noch lange hin und her gehen. Grade offenbaren soll sich Gott empirisch greifbar; nicht im Ueberzeugungsleben der Menschen sollen seine Offenbarungsthaten geschehen, sondern in handgreiflichen äußeren Weltereignissen sollen sie abgeschlossen vorliegen. Dem gegenüber wird es immer wieder gelten, zu betonen, daß im Ueberzeugungsleben der Menschen die Tiefe des uns bekannten Weltprozesses also auch göttlichen Waltens erreicht ist und es demgemäß der Menschen Aufgabe bleibt, das Unsichtbare, darum aber längst nicht Unwirkliche zu ergreifen.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, wie die alte religiöse Vorstellungswelt eine ungezwungene und gleichsam natürliche war im Zusammenhang eines alten Weltbildes. Es folgt eine Periode künstlicher Kompromisse und unnatürlicher Vorstellungsbildungen, bis endlich auf dem oben gewiesenen Wege die Natür-

lichkeit und Ungezwungenheit des religiösen Vorstellungslebens wieder gewonnen wird, wie sie dem religiösen Bewußtsein entspricht, das einfacher und schlichter Vorstellungen, die möglichst direkt Ausdruck der religiösen Wertung sind, ebenso sehr bedarf, wie es durch scholastische Künste, die davon weitab führen in das Gebiet verständiger Klügeleien, geschädigt wird [1]).

1) Mit dem allem soll übrigens nicht den alten plastischen Vorstellungen der Garaus gemacht werden. Sie werden in der religiösen Sprache ihr Recht behalten. Warum nicht? Die lebendige Sprache der Religion muß eine gewisse Bewegungsfreiheit besitzen; das wurde ja in den Ausführungen über das Bittgebet auch schon angedeutet. Nur in der dogmatisch apologetischen Auseinandersetzung, in deren Zusammenhang ja erst jene Scholastik beginnt, vermeide man dergleichen. Soweit aber die Dogmatik sich mit jenen plastischen Vorstellungen als mit Ausdrucksmitteln der Frömmigkeit wird beschäftigen müssen, wird es ihre Aufgabe sein, den rechten Gebrauch derselben im Zusammenhang der lebendigen Sprache der Frömmigkeit festzustellen.

Die Beurteilung der Ritschl'schen Theologie in Theobald Zieglers Werk: „Die geistigen und socialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts".

Von

Fr. Traub,
Professor am ev. theolog. Seminar Schönthal.

1.

A. Ritschl ist unstreitig die charaktervollste Erscheinung der modernen Theologie. Trotz der Schranken, die seinem Systeme anhaften, hat er einen Einfluß geübt, wie er keinem zeitgenössischen Theologen beschieden war. Den Maßstab hiefür bildet nicht nur die weitgehende Zustimmung, die er gefunden, sondern ebenso sehr und vielleicht noch mehr der Widerspruch, den er hervorgerufen hat. Noch jetzt, dreizehn Jahre nach seinem Tode, dauert der Kampf um seine Theologie. Nicht bloß einzelne Probleme, welche Ritschl angeregt hat, werden immer aufs neue erörtert. Es sei nur erinnert an die Themen: „Ritschls Erkenntnistheorie" „Glaubensurteile und Werturteile" „Theologie und Metaphysik" — sondern auch Gesamtdarstellungen und -beurteilungen seiner Theologie werden von den verschiedensten Standorten aus versucht. Auf die zweibändige Biographie von O. Ritschl, welcher zugleich eine eingehende und wertvolle Analyse der theologischen Ansichten seines Vaters bietet, folgte später das Buch von G. Ecke: „Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart" 1897 und zwei Jahre darauf die Schrift

von J. Wendland: „Albert Ritschl und seine Schüler im Verhältnis zur Theologie, zur Philosophie und zu unserer Frömmigkeit dargestellt und beurteilt.“ 1899. Wenn man seit mehr als zwei Jahrzehnten die theologische Kontroverse für und wider Ritschl verfolgt hat, dürfte es ein besonderes Interesse bieten, sich einmal auch zu vergegenwärtigen, wie jenseits der theologischen Grenzen, von der freien Warte philosophischer Betrachtung aus, die viel umstrittene Erscheinung beurteilt wird. Wir finden eine solche Beurteilung in dem zur Jahrhundertwende erschienenen, hervorragenden Werke des Straßburger Philosophen Theobald Ziegler: „Die geistigen und socialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts“ 2. Aufl. 1901. Die hier gebotene Kritik der Ritschl'schen Theologie soll in den nachfolgenden Blättern zur Darstellung gebracht und einer Antikritik unterzogen werden. Dabei wird sich auf mehreren Punkten auch Gelegenheit bieten, die eigenen Anschauungen des Kritikers betreffend die Methode und Resultate der Religionsphilosophie in Betracht zu ziehen.

Zum erstenmal begegnet uns der Name Ritschls an der Stelle, wo Schleiermachers Reden über die Religion besprochen werden. Hier lesen wir: „Es ist ein gewaltiges Erbe, das unser Jahrhundert in diesem merkwürdigen Buch vom vorigen überkommen hat, ein Zukunfts- und Schicksalsbuch, das heute noch nicht ausgeschöpft und nicht veraltet ist, ein Eckstein zugleich, an dem noch immer manche Anstoß nehmen und scheitern. Und darum ist es kein gutes Zeichen für die religiöse Entwicklung im neunzehnten Jahrhundert, daß das Oberhaupt der neuen Theologenschule, daß Albrecht Ritschl sich zu demselben so gar verständnislos und so affektiert feindselig gestellt hat“ S. 39 f. Zum zweitenmal wird Ritschl in dem Abschnitt über Feuerbachs Religionsphilosophie erwähnt. Hier heißt es in Bezug auf die von Schleiermacher unternommene Begründung der Religion aufs Gefühl: „Diese Basis der Theologie glaubte Feuerbach erkannt und damit ihr Geheimnis, daß sie in Wahrheit Anthropologie sei, aufgedeckt zu haben, er suchte das Wesen der Religion im Menschen und fand es in dessen Glücksverlangen. Durch diese letztere Bestimmung ist er der Vater der sogenannten Wunschtheologie ge-

worden, die Ritschl vierzig Jahre später, nur zu zahmer Position umgebogen, wieder aufgenommen hat." S. 222. Damit sind sofort auch die beiden Hauptpunkte fixiert, bei denen später, in dem Ritschl speziell gewidmeten Abschnitt, die Kritik Zieglers einsetzt: Ritschl hat kein Verständnis für Schleiermacher und die Mystik; und seine Theologie ist Feuerbachische Wunschtheologie.

2.

Zur Erläuterung und Begründung des ersteren Urteils dienen die folgenden Sätze in dem „die Ritschl'sche Schule" überschriebenen Abschnitt: „Ritschl war von Baur ausgegangen, hatte aber dann in einer menschlich wenig erbaulichen Form mit ihm gebrochen; ebenso sagte er sich später ausdrücklich von Schleiermacher los durch ein recht böses Pamphlet gegen dessen Reden über die Religion. Von jenem schied ihn die durchaus antihegelsche und überhaupt aller Spekulation und Metaphysik abgeneigte Haltung seiner Theologie. — Von Schleiermacher aber trennte den innerlich kühlen Mann seine Abneigung gegen alles Mystische in der Religion, als ob es eine Religion und als ob es Frömmigkeit ohne Mystik des Herzens geben könnte. Daß er die ungesunde Form pietistischer Frömmigkeit bekämpft und diese freilich nur zum Teil richtig als ‚Katholizismus in protestantischer Drapierung' gekennzeichnet hat, soll ihm darum doch unvergessen bleiben." S. 482. Die Schrift von Ritschl, auf welche das oben mitgeteilte Urteil sich bezieht, ist im Jahr 1874 erschienen unter dem Titel „Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands". Ich muß nun gestehen, daß die Art, wie hier Ritschl den modernen Pietismus und Konfessionalismus einerseits, David Friedrich Strauß andererseits mit Schleiermacher in Verbindung bringt, auch mir nicht sympathisch ist und auch nicht durchweg einleuchtend erscheint. Ganz selten bricht auch etwas von Ritschls Sarkasmus durch, in den man sich gerade dann, wenn man von der Stimmung der Reden herkommt, nicht leicht zu finden weiß. Aber dem steht doch auf der andern Seite die aufrichtige Anerkennung des großen Theologen gegenüber, dem auch Ritschl das Verdienst nicht streitig

macht, durch die originale Problemstellung der Reden der protestantischen Theologie neue Bahnen gewiesen zu haben. Formell aber ist die Schrift eine ernste wissenschaftliche Arbeit, welche mit eindringendem Scharfsinn den Sinn der Reden zu ergründen sucht und an Verständnis und Ausdauer der Leser recht hohe Anforderungen stellt. Insofern steht sie in direktem Gegensatz zu derjenigen Literaturgattung, welche man gemeinhin mit dem Titel „Pamphlet" zu bezeichnen pflegt. Doch ist dieser Punkt von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung. In der ganzen Frage kommt Schleiermacher vor allem als Repräsentant einer mystischen Religiosität in Betracht und der Hauptvorwurf gegen Ritschl lautet dahin, daß er für das Mystische in der Religion kein Verständnis gehabt habe „als ob es eine Religion und als ob es Frömmigkeit ohne Mystik des Herzens geben könnte."

Der Vorwurf ist nicht eben neu. Er ist gegen Ritschl erhoben worden, seitdem er mit seinem theologischen System hervorgetreten ist. Derselbe findet auch darin seine hinreichende Erklärung, daß Ritschl von Anfang an mit der ihm eigenen Energie den Kampf gegen die „Mystik in der Theologie" geführt hat. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß es ein ganz bestimmter, geschichtlich begründeter Begriff von Mystik ist, den Ritschl bei seiner Polemik im Auge hatte. Soviel ich sehe, sind es hauptsächlich drei Merkmale, die nach seiner Auffassung für das Wesen der Mystik charakteristisch sind:

1) Ziel aller mystischen Frömmigkeit ist das Aufgehen der individuellen Persönlichkeit in dem unterschiedslosen Wesen der Gottheit. Der dabei maßgebende Gottesbegriff ist der neuplatonisch-areopagitische, welcher dadurch zu Stande kommt, daß man in stufenweisem Fortschritt von allen bestimmten Qualitäten der Dinge abstrahiert, bis nichts übrig bleibt, als das Prädikat, in welchem alle Dinge einander gleich sind, das reine, unbestimmte allgemeine Sein, das dann mit Gott identifiziert wird. Die von einer solchen Gottesanschauung geleitete Frömmigkeit kann naturgemäß ihr Ziel nur erreichen, wenn die konkreten Besonderheiten, ohne welche die menschliche Individualität nicht gedacht werden kann, ebenso ausgelöscht werden, wie sie im Wesen

der Gottheit aufgehoben sind. Erst dann ist das absolute Einswerden, das Verschmelzen mit der Gottheit möglich, das dem Mystiker als Ziel seiner Frömmigkeit vorschwebt. Es liegt aber zugleich in der Natur der Sache, daß dieser mystische Gottesgenuß, welcher den fortdauernden Inhalt der jenseitigen Seligkeit bilden soll, in der irdischen Gegenwart nur in einzelnen Momenten erreichbar ist. In ihnen erblickt der Mystiker die Höhepunkte seines inneren Erlebens; er weiß aber auch, daß das Ueberschwängliche solcher Erfahrungen immer wieder durch die nachfolgende Abspannung, Dürre und Trockenheit des Gefühls gebüßt werden muß. Hiezu kommt jedoch noch ein Gegengewicht anderer Art. Jene das Irdische übersteigenden Erfahrungen wurden bei vielen Frommen, namentlich in den mittelalterlichen Klöstern, durch einen, nach dem Maßstab des Hohen Lieds gestalteten phantasiemäßigen Verkehr mit dem „Seelenbräutigam" abgelöst — ein naturgemäßer Rückfall von der Uebersinnlichkeit der erstrebten Vergottung in eine um so kräftigere Sinnlichkeit.

2) Das Aufgehen in Gott hat die Verneinung der Welt zur unmittelbaren Voraussetzung. Indem der Mystiker allein ist mit seinem Gott, ist er zugleich losgelöst von der Welt. Diese negative Stellung zur Welt ist ein charakteristisches Merkmal aller mystischen Frömmigkeit. Die geeignetste Stelle für ihre Ausübung ist deshalb die Einsamkeit des Klosters und ihre unabtrennbare Begleiterscheinung die Forderung irgendwelcher Askese, durch welche die erstrebte Loslösung von der Welt bewirkt werden soll. Insbesondere aber sind es zwei Punkte, auf denen die weltverneinende Art der mystischen Religiosität in die Erscheinung tritt. Der Mystiker hat kein Gefühl für den Wert der religiösen Gemeinschaft. In seinem religiösen Erlebnis läßt er mit dem Gedanken an die Welt auch den an die Gemeinde weit hinter sich. Daß trotzdem auch er bis zu einem gewissen Grade die Gemeinschaft sucht und pflegt, ist eine notgedrungene Konzession an die Wirklichkeit, die aber im Vergleich mit seinem religiösen Ideal als Inkonsequenz erscheinen muß. Es liegt auf der Hand, daß gerade Ritschl, der dem Gemeindebegriff in seiner Theologie eine so bedeutsame Stellung zuweist, den Gegensatz auf

diesem Punkte besonders lebhaft empfinden mußte. Das andere aber ist dies, daß das Lebensideal des Mystikers sich gegen die sittlichen Gedanken des Evangeliums neutral verhält. In seinem mystischen Gottesgenuß glaubt er die Ausübung der sittlichen Pflichten im alltäglichen Leben zu überbieten, während wiederum Ritschl mit unermüdlicher Energie den Satz betonte, daß nach dem Maßstab des evangelischen Lebensideals der Dienst des Nächsten, wie er in den natürlichen Ordnungen der Ehe und der Familie, des bürgerlichen Berufs und des Staats geübt wird, als ein Dienst Gottes zu gelten hat, der von keiner anderen Leistung an Wert überboten wird.

3) Auf dem Weg zu seinem Ziel weiß sich der Mystiker an keine Vermittlung irgend welcher Art gebunden. Auch die Erinnerung an den geschichtlichen Christus, die Gnadenbotschaft des Evangeliums kann er entbehren. Der Grundsatz evangelischer Frömmigkeit, daß die Erfahrung der Gnade Gottes an Wort und Sakrament gebunden ist, hat für den Mystiker keine Geltung. Als Bürgschaft für die Aechtheit des religiösen Erlebnisses treten an Stelle der geschichtlichen Gottesoffenbarung die subjektiven Gefühlserregungen, von denen das mystische Erlebnis umspielt ist. Damit hängt das weitere zusammen, daß die Mystik an keine bestimmte, geschichtlich gewordene Religion gebunden ist. Sie ist ihrem Wesen nach interkonfessionell. Zwischen dem Erleben des indischen und des christlichen Mystikers im Mittelalter dürfte ein wesentlicher Unterschied nicht bestehen. Was bei ihnen verschieden ist, das ist die Art des geistigen Lebens, die beiderseits verneint wird. Aber der Inhalt dessen, was nach der Verneinung übrig bleibt, kann nur ein und dasselbe sein und nur durch negative Prädikate bestimmt werden.

Diese pantheistische, weltflüchtige, geschichtslose Mystik hat Ritschl bekämpft, was nicht ausschließt, daß er zugleich die eigentümliche Größe dieser Art von Frömmigkeit empfunden hat. Denn an Innigkeit des Gefühls und an Kraft der Hingebung steht die mystische Frömmigkeit hinter keiner anderen zurück. Genau geredet ist es auch gar nicht die Mystik selbst, welche Ritschl bekämpft hat — es wäre dies im Grunde ein sinnloser Kampf —

sondern lediglich ihr Heimatrecht auf dem Boden evangelischer Frömmigkeit. Er glaubte in gewissen Aeußerungen evangelischen Christentums eine Nachwirkung des mystischen Lebensideals zu erkennen und dagegen hat er gekämpft. Dabei mag er im Einzelnen vielfach fehlgegriffen haben, indem er Erscheinungen evangelischer Frömmigkeit, die aus sich selbst heraus verständlich sind, als Nachwirkungen mittelalterlicher Mystik beurteilte; aber mit der prinzipiellen Erkenntnis, daß das mystische und das evangelische Lebensideal sich ausschließende Gegensätze sind, dürfte er wohl Recht behalten. Jedenfalls aber ist soviel klar, daß Ritschl das Wort „Mystik" in einem ganz bestimmten Sinne gebraucht hat. Er meinte damit diejenige geschichtliche Größe, welche durch die oben genannten Merkmale charakterisiert ist. Hat es dann einen Sinn, ihm den Satz entgegenzuhalten, daß es keine Frömmigkeit ohne Mystik des Herzens geben könne? Man kann doch gewiß die Mystik im Sinne Ritschls ablehnen und das, was hier Mystik des Herzens genannt wird, vollauf anerkennen!

Oder was ist denn mit der allgemeinen Rede von der „Mystik des Herzens" gemeint? Soll damit gesagt sein, daß die Religion etwas Innerliches sei, das in den verborgenen Tiefen des menschlichen Gemüts seine Stätte habe, so wäre das selbstverständlich nichts, was Ritschl irgendwo geleugnet hätte. Auch der verwandte Gedanke, den man in jenem Satze ausgedrückt finden könnte, daß die Religion ein Mysterium sei, daß ihr Werden und Sein etwas Unerklärliches, Geheimnisvolles an sich habe, ist durch Ritschls Polemik gegen die Mystik nicht ausgeschlossen, wird vielmehr ausdrücklich von ihm anerkannt [1]). Wie sollte auch jemand nur das elementarste Verständnis für religiöses Leben besitzen können ohne Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Religion! Oder will der Anwalt der Herzensmystik für irgend eine der theologischen Forderungen eintreten, welche unter dem Titel des „mystischen Elements in der Religion" gegenüber Ritschl geltend gemacht worden sind? Will er für das eintreten, was Lipsius meint,

1) Rechtfertigung und Versöhnung III 2. Aufl. 563. Die christliche Vollkommenheit S. 16.

wenn er gegenüber Ritschls Betonung der sittlichen Berufsarbeit erklärt: „Die Erhebung über das ‚Geräusche der Welt' zur andächtigen Betrachtung der Wege Gottes mit den Menschen, die stille Sammlung des Gemütes, in welcher der Fromme auf die göttliche Stimme lauscht, kommt auch der sittlichen Befreiung und Reinigung zu Gute. Ohne den Wechsel von Sabbatruhe und Werkeltagsarbeit entartet auch das sittliche Handeln zu jener rastlosen, zersplitterten, an tausend endliche Zwecke hingegebenen Geschäftigkeit, welche sich an die Welt verliert" [1]). Sollte aber wirklich, was hier als Norm für die Gestaltung des Christenlebens gefordert wird, der Wechsel von innerer Sammlung und äußerer Bethätigung von Momenten der Andacht und Stunden der Arbeit durch Ritschls Polemik gegen die Mystik ausgeschlossen sein? Diese Polemik kann sich doch folgerichtig nur gegen diejenige Andacht richten, in welcher der Mensch mit der göttlichen Substanz in Eins verschmilzt und die Welt samt den Wegen Gottes in der Welt hinter sich läßt, nicht aber gegen die Andacht überhaupt, zumal nicht diejenige, welche auf „die Betrachtung der Wege Gottes mit den Menschen" gerichtet ist! Oder ist vielleicht mit der „Mystik des Herzens" das gemeint, was Luthardt unter dem „mystischen Element in der Religion" versteht, wenn er ein „unmittelbares Verhältnis" zu Gott und dem erhöhten Christus verlangt [2])? Auch demgegenüber wäre zu sagen, daß ein solches Verhältnis durch die von Ritschl geübte Kritik in keiner Weise ausgeschlossen ist. Diese Kritik richtet sich doch nur gegen eine solche „Unmittelbarkeit", welche die Vermittlung durch das Wort des Evangeliums entraten zu können meint. Eine solche „Unmittelbarkeit" will aber Luthardt auch nicht; was er dagegen wirklich verlangt, ist auf dem Boden der Ritschlschen Kritik jedenfalls möglich; es ist, wiewohl mit andersartigen Elementen vermischt, auch thatsächlich vorhanden, nur die Bezeichnung des geforderten persönlichen Verhältnisses — denn um dieses handelt es sich — als eines unmittelbaren fehlt. Ich verweise hiefür auf die sorgfältigen

1) Jahrbücher für protestantische Theologie 1885. S. 584.

2) Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1881. S. 641.

Untersuchungen in der Erstlingsschrift von M. Reischle [1]), der sich die Mühe genommen hat, die ineinander verschlungenen Fäden der theologischen Polemik, welche ein „mystisches Element in der Religion" zu retten sucht, zu entwirren und die doppelte Frage zu stellen, einerseits ob das Vermißte nicht doch bei Ritschl vorhanden ist, andererseits ob und inwieweit es mit Recht unter den Titel der Mystik gestellt wird. Nur einen Punkt möchte ich ausdrücklich hervorheben, der innerhalb der Ritschl'schen Schule selbst kontrovers geworden ist.

Nach Ritschl schließt der Begriff der Religion außer der Beziehung auf Gott immer auch irgend eine Weltbeziehung in sich. „An den religiösen Begriffen sind zwei Merkmale wahrnehmbar, welche von vornherein festgestellt werden müssen. Sie sind immer der Besitz einer Gemeinde und sie drücken nicht bloß eine Beziehung zwischen Gott und dem Menschen aus, sondern immer auch eine Beziehung Gottes und der an ihn glaubenden Menschen auf die Welt" [2]). Denn „jede Religion besteht in dem Streben nach Gütern oder einem höchsten Gut, welche entweder zur Welt gehören, oder nur im Vergleich mit ihr verständlich sind; und dieses Streben begründet sich auf ein göttliches Wesen, das eine umfassendere Macht über die Welt zu besitzen verspricht, als dem Menschen zu Gebote steht" [3]). „Der Kreis, in welchem eine Religion vollständig zur Anschauung kommt, ist nur durch die drei Punkte Gott, Mensch, Welt zu beschreiben" [4]). Und zwar ist innerhalb des Christentums die Beziehung zur Welt, welche es ausdrückt, eine durchaus positive. Die christlichen Grundbegriffe der Rechtfertigung und Versöhnung schließen die Erkenntnis in sich, daß für das Bewußtsein des Versöhnten die ganze Welt mit ihren Gütern und Uebeln ein Mittel in der Hand Gottes ist, das seiner Seligkeit dienen muß. Zugleich ist aus jenen Begriffen die Folgerung zu ziehen, daß das subjektive Bewußtsein der Rechtferti-

1) Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie. Vgl. aber auch Ecke, die theologische Schule A. Ritschls S. 56—66.

2) Rechtfertigung und Versöhnung III. 2. Aufl. S. 26.

3) A. a. O. S. 27 f.

4) A. a. O. S. 28.

gung und Versöhnung nur dann seiner Aufgabe entspricht, wenn es auch in der sittlichen Berufsarbeit sich bethätigt. In beiden Beziehungen wird die Religion nur vollständig gedacht, wenn die Beziehung zur Welt darin mitgedacht wird. Im Gegensatz hiezu erklärt Kaftan den religiösen Naturtrieb, der unter Abkehr von der Welt allein auf Gott gerichtet ist, für das „eigentlich religiöse in der Religion“ [1]). „Die Beziehung auf das Leben in der Welt ist nur soweit die Hauptsache in der Religion, als diese Mittel ist für den Schutz des irdischen Lebens und die Förderung im Besitz und Genuß irdischer Güter. Wer will aber das für den eigentlichen Gehalt der Religion ausgeben? In demselben Maß dagegen, als *diese* Beziehung zurücktritt, verschwindet in der Religion *als solcher* die Beziehung auf die Welt überhaupt. *Sie ist in dem vollendet, für welchen die Welt mit ihren Gütern nicht mehr existiert, dessen Seele ganz in Gott lebt: eine solche positive Rückbeziehung aus dem Leben in Gott auf das Leben in der Welt liegt an und für sich gerade nicht im Wesen der Religion*“ [2]). Im Christentum erleidet dieser Allgemeinbegriff von Religion die Modifikation, daß das sittliche Ideal in das innerste Wesen der Religion hereinragt. *Dieser Religion ist daher gleich wesentlich eine mystische, von der Welt abgekehrte und eine ethische, der Welt zugewandte Seite. Jene* ist das Leben der Seele mit Christo verborgen in Gott, eine Seligkeit, die über die Welt emporhebt, *diese* ist die sittliche Thätigkeit zur Verwirklichung des Gottesreichs in uns selbst und andren, ein System von Pflichten, die an die Welt fesseln“ [3]). Doch aber wird auch für die Stufe des Christentums „das religiöse oder mystische Element als die eigentliche Seele aller Religion und auch des christlichen Glaubens“ behauptet.

Die Frage ist also, ob in dem innersten Heiligthum der Re-

1) Das Wesen der christlichen Religion. 2. Aufl. S. 73.
2) A. a. O. S. 85.
3) A. a. O. S. 262 f.
4) A. a. O. S. 488.

ligion das Weltbewußtsein der Frommen noch eine Stätte hat, oder aber völlig ausgelöscht ist? Einerseits liegt unstreitig immer wieder etwas Bestechendes in dem Satze, daß die Religion in ihrem eigentlichen Kern Beziehung zu Gott ist, dagegen die Beziehung zur Welt erst als ein Sekundäres, mehr oder weniger Zufälliges hinzukommt. Man denke an die Formel Harnacks: „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott", wobei hier völlig dahingestellt sein mag ob dieselbe bei Harnack den weltverneinenden Sinn hat, den man darin finden kann. Andrerseits aber will es mir scheinen, als ob die schärfere und richtigere Beobachtung doch auf Seiten derer wäre, welche sich das Gottesbewußtsein nicht ohne Einbeziehung des Weltbewußtseins denken können. Wenn anders das religiöse Erlebnis nicht so gedacht wird, daß die menschliche Individualität im göttlichen Wesen untergeht, sondern auch der göttlichen Persönlichkeit gegenüber sich behauptet, so muß notwendig die Beziehung zur Welt darin mitgesetzt sein. Denn als Individuum weiß ich mich nur im Gegensatz gegen Anderes. Individualbewußtsein ist unmöglich ohne Weltbewußtsein. Wenn ferner die Aufhebung der Schuld die dauernde Grundlage des religiösen Verhältnisses bildet, so ist auch darin notwendig eine Weltbeziehung eingeschlossen. Denn durch seine Schuld ist der Mensch immer in irgend einem Maße in die Welt verstrickt. In beiden Beziehungen ergiebt sich, daß das Weltbewußtsein immer irgendwie im Gottesbewußtsein enthalten ist. So wenigstens auf der Stufe der christlichen Religion. Ob dasselbe auch für die Religion überhaupt gilt, hängt mit der allgemeinen Frage zusammen, ob der Begriff der Religion ein vom Christentum abstrahierter Normbegriff oder ein induktiv gewonnener Allgemeinbegriff ist? Mag man indessen diese Frage, die uns in einem späteren Zusammenhang noch einmal beschäftigen wird, so oder so beantworten, jedenfalls dürfte soviel klar geworden sein, daß ein allgemeines Schlagwort wie „die Mystik des Herzens" an die komplicierten und verwickelten Probleme, die hier vorliegen, nicht heranreicht.

Zusammenfassend hätten wir also zu urteilen, daß mit dem Einwand, es gäbe keine Frömmigkeit und keine Religion ohne Mystik des Herzens, gegen Ritschl nichts gesagt ist. Durch seinen

Kampf gegen die Mystik wird das, was jener Einwand berechtigter Weise fordert, nicht ausgeschlossen; teilweise hat er es ausdrücklich bejaht. Man könnte also höchstens noch fragen, ob es nicht zweckmäßig gewesen wäre, das was mit der „Mystik des Herzens" am wahrscheinlichsten gemeint und von Ritschl jedenfalls durchaus anerkannt ist, das Innerliche und Gefühlsmäßige der Religion, ihr geheimnisvolles Walten in den verborgenen Tiefen der Menschenseele, die Erhebung und Sammlung des Gemüts im Unterschied vom Zerstreuenden der Arbeit, auch wirklich als das Mystische in der Religion zu b e z e i c h n e n. Theologen wie Luthardt, Lipsius, J. Köstlin, Ecke u. a. treten Ritschl gegenüber für diese Bezeichnung ein. Auch Kaftan erklärt: „auf dieses vielfach angefochtene Wort würde ich gerne verzichten, wenn ich dasselbe durch ein gleich sehr die Sache treffendes zu ersetzen wüßte. Da das nicht der Fall ist, muß es beim Gebrauch desselben sein Bewenden haben. Wenn andre es für eine irreführende Bezeichnung der von mir gemeinten Sache halten, so kann ich mir das nur aus einer vorgefaßten Meinung, welche das Verständnis beeinflußt, erklären. Im allgemeinen aber ist das Wort ‚mystisch' in einem abgeschliffenen Sinn längst unter uns eingebürgert, und war meines Wissens bisher kein Streit darüber, wie das gemeint. Die Neuerung liegt auf Seiten derer, welche diesen Sprachgebrauch bekämpfen, nicht derer, welche ihn befolgen, und die Verwirrung wäre bald beseitigt, wenn man den einmal eingeführten Sprachgebrauch einfach gelten ließe". Andere werden dem entgegenhalten, daß auch die Bezeichnung der geschichtlichen Größe, von der Ritschl ausgeht, mit dem Namen „Mystik" ebenso eingebürgerter Sprachgebrauch sei und daß eben dieser Doppelsinn des Sprachgebrauchs das Unternehmen derer rechtfertige, welche auf diesem Punkt eine einheitliche Terminologie anstreben und dann natürlich den scharf umrissenen Begriff dem abgeschliffenen vorziehen. Wie wünschenswert ein klar fixierter Sprachgebrauch wäre, zeigt z. B. die Darstellung der Mystik in Theobald Zieglers Schrift: „Religion und Religionen". Zuerst werden hier die Mystiker geschildert als die Stillen im Lande, denen ihre Religion nicht Gewohnheits- und Ver-

standes- sondern Gefühls- und Herzenssache ist. S. 88. Das ist der „abgeschliffene" Begriff von Mystik. Dann aber wird gesagt, daß es sich in der Mystik um ein Verschmelzen, ein absolutes Einswerden mit der Gottheit handle und die mittelalterliche Mystik gradezu von einer Vergottung rede. S. 89. Das ist der historische Begriff der Mystik. Weiterhin wird dann geurteilt, daß „die eigentliche Lebenskraft der Religion und Frömmigkeit" gerade auf diesen Mystikern beruhe. S. 89. Man fragt sich unwillkürlich auf welchen Mystikern? Auf jenen Herzensfrommen im allgemeinen, oder wirklich auch auf den mittelalterlichen Ekstatikern? Hat sich in diesem Urteil nicht unter der Hand der allgemeine Begriff dem geschichtlichen unterschoben? Dasselbe findet statt, wenn zuletzt S. 90 unterschieden wird zwischen Mystik und ungesundem Mystizismus, in welchen jene auszuarten Gefahr laufe. Im Vergleich mit dem abgeschliffenen Begriff von Mystik = Herzensfrömmigkeit sind die Erscheinungen, die als „ungesunder Mystizismus" bezeichnet werden, freilich „Ausartungen", aber im Vergleich mit der Mystik im geschichtlichen Sinn sind sie naturgemäße Folgen der Erscheinung selbst. Ein solches Schwanken zwischen zwei verschiedenen Begriffen wäre nicht möglich, wenn auf diesem Punkte ein einheitlich fixierter Sprachgebrauch vorhanden wäre.

3.

Ich wende mich zu dem zweiten Hauptvorwurf, der gegen die Ritschlsche Theologie erhoben wird, dieselbe sei eine, wenn auch verschämte und verhüllte Erneuerung der Feuerbachschen Wunschtheologie. Derselbe stützt sich hauptsächlich auf den Begriff des Werturteils und wird in den folgenden Sätzen näher ausgeführt und begründet: „1862 war für die Philosophie die Losung ausgegeben worden: zurück zu Kant! Ihr schloß sich Ritschl an, indem er erkenntnistheoretische Untersuchungen mit seiner Theologie verband und scheinbar ganz kantisch alle natürliche Theologie und Religion ablehnte. Damit sollte aber nur dem Glauben im Unterschied vom theoretischen Wissen Platz geschaffen werden: dieses hat es mit Seinsurteilen, der Glaube dagegen mit Wert-

urteilen zu thun. Indem aus dem Wert, den die Glaubenssätze für den Menschen haben, auf deren Richtigkeit und auf die Existenz des ihnen zu Grunde Liegenden geschlossen wird, nähert sich die Ritschlsche Theologie der Lehre Feuerbachs, daß der Wunsch der Vater des Glaubens sei. Gerade in dieser Wendung besteht das Verhängnisvolle dieser Theologie, die so kritisch anhebt und schließlich einfach als wertvoll und damit als wahr statuiert, was sie wünscht. Das ist zwar sehr bequem, aber es ist weder kantisch noch aufrichtig"[1]). „Wenn Ritschl von diesen Grundlagen aus z. B. die Gottheit Christi festhielt und sie so begründete: ‚Eine Autorität, welche alle andern Maßstäbe entweder ausschließt oder sich unterordnet, welche zugleich alles menschliche Vertrauen auf Gott in erschöpfender Weise regelt, hat den Wert der Gottheit', so ist das ein frivoles Spiel mit Worten. Ist nun Christus wirklich Gott oder ist er nur wert es zu sein?! Er ist es ‚für den Glauben', seine Gottheit ist ein ‚Wertbegriff', ihre Anerkennung ein ‚Werturteil'; ob aber diesem Werturteil auch ein Seinsurteil entspricht, ob Christus nicht bloß für den Glaubenden den Wert eines Gottes hat, was ja auch Feuerbach und Strauß nicht bestritten haben, sondern ob er Gott *ist*, das hütet man sich wohl zu beantworten; und doch heißt es mit Hegel: Hier ist die Rose, hier tanze"[2])! Hierzu nehme man den Schlußsatz, in welchem mit Bezug auf die Bekämpfung der Ritschlianer durch orthodoxe „Strafprofessoren" gesagt wird: „nachdem man die jungen Theologen so lange gelehrt hat, daß sie glauben dürfen, was sie wünschen, werden diese ja auch bald glauben lernen, was gewünscht wird"[3]).

Nach diesem Urteil, das sich wie ein wissenschaftliches und moralisches Vernichtungsurteil anhört, muß man sich in der That wundern, daß eine solche Theologie überhaupt einen Anhänger gefunden hat, ja daß es nach Zieglers eigenem Geständnis nicht einmal lauter unbedeutende Köpfe waren, die ihr zufielen[4]). In

1) Die geistigen und sozialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts S. 483.

2) A. a. O. S. 484 f.

3) A. a. O. S. 486.

4) A. a. O. S. 484.

Wirklichkeit freilich ist die Sachlage einfach die, daß Ritschl mehr als zwei Jahrzehnte lang die theologischen Fragestellungen beherrscht hat. Ist ein solcher Erfolg verständlich, wenn seine Theologie ein wissenschaftlich so unhaltbares, moralisch so zweifelhaftes Produkt war, wie sie in den angeführten Urteilen erscheint? Ziegler hat zwar auch hiefür eine Erklärung bereit. Ritschl soll es vortrefflich verstanden haben, sich den herrschenden Zeitströmungen anzupassen und sie für die Geltendmachung seines Einflusses auszunützen. Mit seiner Lehre von der Gemeinde sei er dem sozialen Zug der Zeit entgegengekommen; durch seine Betonung des Willensmäßigen in der Theologie und Psychologie habe er dem durch Schopenhauer zur Geltung gekommenen Voluntarismus seinen Tribut bezahlt; und weil Zeller in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung 1862 die Losung ausgab: „Zurück zu Kant", habe auch Ritschl, um seine Theologie in Kurs zu bringen, die nötigen Anlehen bei Kantischer Philosophie gemacht.

Was nun das Erste betrifft, Ritschls Gemeindeprinzip und den sozialen Zug der Zeit, so ist natürlich eine gewisse Analogie zwischen beiden vorhanden; aber die Verschiedenheit ist mindestens so groß, als die Aehnlichkeit. Dort handelt es um die wissenschaftliche Erkenntnis, daß das religiöse Leben des Einzelnen an den Bestand der religiösen Gemeinschaft geknüpft ist; hier um ein Prinzip, das zwar auf alle Gebiete übergreift, aber doch grundsätzlich dem wirtschaftlichen Gebiet angehört. Es kann deshalb sein, daß jemand auf sozialem Gebiete Hervorragendes leistet und doch im Gegensatz zu Ritschl religiöser Individualist ist; ein anderer kann von der Richtigkeit des Ritschlschen Gemeindeprinzips lebhaft durchdrungen sein und doch gegenüber dem wirtschaftlichen Sozialismus eine neutrale oder ablehnende Haltung einnehmen. Ritschl selbst wird es von seinem Kritiker bezeugt, daß er in der sozialen Wendung, welche bald nach der Gründung der „Christlichen Welt" seine Sache genommen habe, die Führung einem andern habe überlassen müssen — was nur dahin zu ergänzen ist, daß Ritschl eine solche Führung niemals erstrebt hat. Die Beschränkung auf seinen speziellen Beruf war gerade eines der charakteristischen Merkmale seiner individuellen Eigenart. Es dürfte also

schwerlich anzunehmen sein, daß von sozialer Seite her seiner Sache irgendwelche Förderung geworden ist.

Auch die behauptete Verwandtschaft mit dem Schopenhauerschen Voluntarismus ist nur eine scheinbare. Bei Schopenhauer ist der Wille ein metaphysisches Prinzip, mittelst dessen er die Welt zu erklären meint, während Ritschl eine theoretische Einsicht in das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt gerade ablehnt. Allerdings ist sich Ritschl auf letzterem Punkte nicht durchweg gleich geblieben. Auch er erstrebt eine Art metaphysischer Gotteserkenntnis, wenn er im Anschluß an Lotzesche Gedanken den Beweis unternimmt, daß die Begriffe der absoluten Kausalität und der Persönlichkeit sich ohne Widerspruch zusammendenken lassen. Aber gerade diese Ausführungen im dritten Bande von „Rechtfertigung und Versöhnung" gehören zu den anfechtbarsten dieses Werks und liegen jedenfalls außerhalb der Konsequenz des Systems. Ueberdies stehen dieselben zu dem von Schopenhauer ausgehenden Voluntarismus in keiner oder doch nur so entfernten Analogie, daß es gewagt erschiene, hieraus die Wirkung der Ritschlschen Theologie zu erklären.

Es bleibt also noch der Anschluß an Kant. Dieser ist nun zweifellos vorhanden. Zwar nicht in dem Umfange, wie vielfach angenommen wird. Gerade in der philosophischen Erkenntnislehre will Ritschl nicht Kant, sondern Lotze folgen. Aber ein Gedanke von grundlegender Bedeutung ist ihm mit Kant gemeinsam: die prinzipielle Scheidung der theoretischen und der praktischen Vernunft und im Zusammenhang damit die Erkenntnis, daß die theoretische Vernunft auf die Gegenstände der sinnlichen Erfahrung beschränkt ist, dagegen mit den Objekten des religiösen Glaubens nichts zu thun hat. Warum diese Ablehnung der natürlichen Theologie nur „scheinbar" kantisch sein soll, ist nicht recht verständlich. Das ist doch wirklich die Meinung Kants, daß es eine natürliche Theologie nicht geben könne; das ist der Ertrag der ganzen „Kritik der reinen Vernunft"; so sieht es auch Ziegler an, wo er nicht gerade gegen Ritschl polemisiert; ja, er stimmt sogar der Kantischen Kritik der natürlichen Theologie zu[1]). Oder soll

1) Zeitschr. für Philosophie u. philosophische Kritik. Bd. 103. S. 210 f.

Ritschl's Kritik deshalb nur „scheinbar" kantisch sein, weil bei ihm, wie es weiter heißt, ja doch „nur für den Glauben im Unterschied vom theoretischen Wissen Platz geschaffen werden soll"? Auch dann wäre noch immer jene Kritik selbst nicht bloß scheinbar, sondern wirklich kantisch, mag auch vielleicht jene weitere Tendenz über Kant hinausführen. Aber auch letzteres ist nicht der Fall. Auch Kant hat doch durch die Begrenzung des theoretischen Erkennens für die Postulate der praktischen Vernunft Raum geschaffen und damit formell dasselbe gethan, was jetzt an Ritschl getadelt wird. Daß dieser die kantische Postulatentheorie ablehnt, kommt dabei nicht in Betracht; denn darin sind beide eins, daß sie neben dem Bereich des Erfahrungswissens ein Gebiet praktischer Vernunfterkenntnis annahmen, deren Geltung durch die Begrenzung des Erfahrungswissens sicher gestellt wird. Dagegen hat Ziegler darin richtig gesehen, daß die Ritschlsche Theologie durch ihren Anschluß an Kant einer weit verbreiteten Zeitstimmung entgegenkam. In weiten Kreisen hatte man das Zutrauen zur spekulativen Philosophie verloren und war daher einer Theologie günstig gestimmt, welche, an kantische Gedanken anknüpfend, den Verzicht auf spekulative Begründung des religiösen Glaubens proklamierte. Nur wäre es eine völlig unhaltbare Vorstellung, wenn man in diesem Verfahren Ritschls eine „geschickte Anpassung an die Strömungen seiner Zeit" erblicken wollte. Ritschl hat lediglich die innere Verwandtschaft seines theologischen Denkens mit einem Grundgedanken der kantischen Philosophie zum Ausdruck gebracht und wenn er damit dem Zeitbewußtsein entgegenkam, so entspricht das einem allgemeinen Gesetze des geistigen Lebens, nach welchem es den führenden Geistern auf irgendwelchem Gebiete gegeben ist, das auszusprechen, was ihre Zeit bedarf und ersehnt. Dagegen würde auch dieser Anschluß an Kant nicht hinreichen, die Wirkung der Ritschlschen Theologie zu erklären, wenn dieselbe im übrigen das wäre, als was sie nach Zieglers Urteil erscheint. Das Unzutreffende und Unhaltbare dieses Urteils soll im Folgenden dargethan werden.

4.

Die ganze Kritik Zieglers baut sich auf dem einen Satze auf,

der als selbstverständlicher Ausdruck von Ritschls Anschauung eingeführt wird: „Das theoretische Wissen hat es mit Seinsurteilen, der Glaube dagegen mit Werturteilen zu thun.“ Die Werturteile bilden hienach einen Gegensatz zu den Seinsurteilen. Sie sollen nicht aussagen, daß etwas wirklich, sondern nur, daß es wertvoll sei. Daraus folgt sofort ein Zweites. Die Seinsurteile, deren doch auch die Ritschlsche Theologie nicht entraten kann, müssen dann durch einen nachträglichen Schluß aus den Werturteilen gewonnen sein. Man schließt aus dem Wert, den ein Gedanke hat, auf seine Wirklichkeit; populär ausgedrückt: man glaubt, was man wünscht. Was Wunder, wenn man bald auch glauben lernt, was von oben gewünscht wird! Endlich kann man, wenn man eine übelwollende Auslegung walten läßt, noch ein Drittes folgern. Die Werturteile sind keine Seinsurteile; aber man kann Seinsurteile aus ihnen ableiten. Liegt nicht in dieser Verhältnisbestimmung eine bewußte Absicht? Wird nicht geflissentlich die Wirklichkeitsfrage in einer gewissen Schwebe gelassen, damit man je nach Bedürfnis entweder sagen kann: „Die Wirklichkeit kümmert uns nicht; die Erkenntnis des Glaubens bewegt sich in Werturteilen!“ oder aber: „Die Wirklichkeit der Glaubensobjekte leugnen natürlich auch wir nicht; aus den Werturteilen ergeben sich ja auch Seinsurteile.“ Diese bewußte Zweideutigkeit führt dann in der Behandlung des christologischen und anderer heikler Probleme zu jenem „frivolen Spiel mit Worten“, das die sittliche Entrüstung des Kritikers hervorruft. Man sieht, alles hängt an jenem einen Satze: „das theoretische Wissen hat es mit Seinsurteilen, der Glaube dagegen mit Werturteilen zu thun.“ Ist das wirklich die Meinung Ritschls, so folgt das übrige zwar nicht mit logischer Notwendigkeit, aber man kann doch den Versuch, es zu folgern, verstehen.

Prüfen wir denn, was es mit jenem Satze auf sich hat! Ist das wirklich die Meinung Ritschls, daß die Werturteile im Gegensatz stehen zu den Seinsurteilen, daß sie nicht ein Sein ausdrücken wollen, sondern nur einen Wert? Neu ist ja diese Auslegung nicht. Der philosophische Kritiker hat sie von den theologischen Gegnern Ritschls übernommen. Aus der umfangreichen theolo-

gischen Streitliteratur, welche gerade bei diesem Punkte einsetzt, seien hier nur die nachstehenden Aeußerungen aufgeführt. Luthardt, der wohl als Urheber der fraglichen Deutung gelten darf, schreibt in der „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben" 1881 S. 621: „Die Frage nach dem Sein der Dinge hat man (nach Ritschl) unberechtigter Weise in das Christentum und seine Theologie eingeführt und dieses damit verwirrt. Im Christentum und seiner Theologie handelt es sich nicht um das Sein, sondern um die Bedeutung, um Werturteile; nicht was Gott, was Christus, was die Auferstehung ist, sondern welchen Wert sie für uns haben. Aber damit, daß alles auf Werturteile reduziert wird, wird das Christentum entwertet." „Es kommt doch alles auf die Bedeutung an? Gewiß. Was hilft uns ein Gott, wenn er nicht uns Gott ist? Was der Gottmensch, wenn er nicht unser Heiland ist? Wohl; aber die Bedeutung der Sache muß doch ihr Fundament in der Sache selbst haben. Wenn die Bedeutung nicht sachlich begründet ist, wenn wir das Werturteil vom Seinsurteil lösen, so hängt es schließlich in der Luft." Aehnlich L. Haug in seiner „Darstellung und Beurteilung der A. Ritschl-schen Teologie" 1885 S. 76: „Allerdings darf sichs namentlich die Theologie gesagt sein lassen, daß sie sich nicht verliere in müßigen, unfruchtbaren und abstrusen Betrachtungen ohne Wertbeziehung auf uns; denn von unmittelbarer Bedeutung ist es uns, was und wie die Dinge für uns sind. Aber dieses Werturteil müßte ja doch auch für uns alsbald entwertet werden, wenn uns keine Gewähr dafür geboten werden könnte, was ein Ding nicht bloß für uns, sondern was es an sich ist und was für eine Realität und Wahrheit ihm zu Grunde liegt, die für uns zu erkennen ist. Selbst am realen Sein der Seele, selbst an Gottes Wesen müßten wir ja sonst verzweifeln." Die entschiedenste und kräftigste Sprache führt Leonhard Stählin, der in seiner Schrift: „Kant, Lotze, Albrecht Ritschl" 1884 schon die kantische Weltanschauung für Illusionismus erklärt und demgemäß auch über Ritschl urteilt, daß seine Theorie der Werturteile „zur Auflösung aller Theologie und Religion in Illusionen und Phantasmagorieen führe." S. 222. Von anderer Seite her er-

klärt R. Wegener in den Jahrbüchern für protestantische Theologie 1884 S. 221: „Ritschl übersieht, daß uns nur das wertvoll erscheint, was wirklich ist und existiert. Die Welt der Werte kann uns nur unter der Bedingung subjektiv wertvoll werden, wenn wir sie als existent setzen; das Reich Gottes kann dem religiösen Geist nur unter der Bedingung das höchste Gut sein, daß es ist, daß es ein metaphysisches Sein hat.“ Hiezu nehme man noch die Urteile Pfleiderers (Jahrb. für prot. Theologie 1889 S. 180): „Die subjektiven Gefühlswerte enthalten nicht die geringste Gewähr für irgendwelchen objektiven Erkenntniswert, d. h. für die Wahrheit des Vorgestellten. Illusionen und phantastische Vorstellungen können für Erregung von Lustgefühlen sehr wertvoll, wahre Vorstellungen dagegen für diesen Zweck sehr unnütz sein. Wäre also die Religion nur das, als was Ritschl sie in den späteren Auflagen beschreibt, so stünde der Theolog den philosophischen Positivisten von der Art A. Lange's, Laas u. A. völlig wehrlos gegenüber, welche bekanntlich alle religiösen Vorstellungen für praktisch zwar ganz nützlich und wertvoll, im Uebrigen aber für grundlose Einbildungen erklären.“ „Dem religiösen Menschen sind seine Vorstellungen freilich wertvoll für sein Gefühl, aber doch nur unter der Voraussetzung, daß er auch von ihrer Wahrheit überzeugt ist; als bloße Erzeugnisse seiner idealisierenden Einbildungskraft würden sie ihm jeden ernstlichen Wert verlieren.“

Allen diesen Urteilen liegt dieselbe Voraussetzung zu Grunde, welche auch von Ziegler geteilt wird, daß das Ritschlsche Werturteil als Gegensatz zum Seinsurteil gedacht sei. Diese Voraussetzung ist aber eine irrige. Ich räume ein, daß der Ausdruck selbst, wenn man nur seine sprachliche Form ins Auge faßt, jene Deutung nahelegt. Werturteil = Urteil über einen Wert; also Gegensatz: Seinsurteil = Urteil über ein Sein. Aber es ist eine doch auch sonst nicht seltene Erscheinung, daß der Sinn, welchen die sprachliche Zergliederung eines Ausdrucks ergiebt, sich nicht ohne weiteres mit der Bedeutung deckt, die derselbe Ausdruck im alltäglichen oder wissenschaftlichen Verkehr angenommen hat. Die sprachliche Analyse des „Werturteils“ berechtigt also noch nicht zu der Folgerung, daß die ganze Ritschlsche Theologie sich in lauter

Illusionen und Phantasmagorieen auflöse; sie entbindet den Beurteiler dieser Theologie noch nicht von der Verpflichtung, sich die Frage vorzulegen, ob der Sinn, den der Ausdruck im Ganzen des Systems hat und allein haben kann, mit jener aus der sprachlichen Form erschlossenen Bedeutung zusammenfällt. Daß dies nicht der Fall ist, habe ich schon früher an anderem Orte nachzuweisen und zugleich zu zeigen versucht, in welchem Sinn Ritschl thatsächlich den Terminus „Werturteil“ gebraucht. Insbesondere wurde die Meinung abgewiesen, als ob für Ritschl ein Gegensatz bestünde zwischen Werturteilen und Seinsurteilen. „Nie hat Ritschl einen solchen Gegensatz gedacht, geschweige denn ausgesprochen; derselbe ist ihm lediglich von seinen Gegnern unterstellt, die freilich, ehe sie einen solchen Vorwurf erheben, die Tragweite desselben bedenken sollten. Denn das ist ja klar und Ritschl weiß das so gut wie seine Gegner, daß es den Tod aller Religion bedeutet, wenn die objektive Wahrheit der religiösen Vorstellungen ins Wanken kommt, daß der Mensch zu dem Gott, dessen Wirklichkeit er nicht mehr glaubt, auch nicht mehr betet, ihn nicht mehr fürchtet und ihm nicht mehr vertraut. Aber die Frage ist, wie wir denn jener objektiven Wahrheit gewiß werden können, und hier behauptet Ritschl, daß dies nur geschehen könne innerhalb der Erfahrung des in den Glaubensvorstellungen ausgedrückten Werts“ [1]). Das Werturteil ist also für Ritschl nicht ein Urteil über einen bloßen Wert, sondern über einen objektiven Thatbestand; seinen Namen aber hat es daher, „daß dieser Thatbestand nur zugleich mit seinem Wert für die lebendige Person erfahren werden kann, dagegen für den gleichgültigen Beobachter nicht vorhanden ist. Anders ausgedrückt: die Werturteile sind Bezeichnungen von Heilsthatsachen, die sich als Wirklichkeit nur dem bekunden, der für den in ihnen ausgedrückten Heilswert empfänglich ist“ [1]). „An dem Ausdruck „Werturteil“ hängt es wahrlich nicht. Aber was Ritschl damit meint, ist eine Erkenntnis von prinzipieller Tragweite. Die Glaubensgewißheit

1) Vgl. meine Aufsätze: „Ritschls Erkenntnistheorie“. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1894 S. 111 und „Grundlegung und Methode der Lipsius'schen Dogmatik“. Theologische Studien u. Kritiken. 1895. S. 490

ist nicht Resultat des theoretischen Erkennens, sondern persönliche Ueberzeugung. Ihre Wahrheit kann nicht theoretisch erwiesen, sondern nur praktisch erlebt werden. Wenn man immer wieder sagt, das sei Feuerbachianismus, oder komme auf solchen hinaus, so entspringt dieser Vorwurf lediglich aus dem ungegründeten Vorurteil, daß nur das theoretisch Erkennbare wirklich sei. Im Leben befolgt kein Mensch diesen Grundsatz. Auch die, welche ihn in der Theorie vertreten, richten sich doch in der Praxis nach der Regel, daß auch das praktisch Erlebbare Wirklichkeit, ja die wahre und höchste Wirklichkeit ist". Diesen Sätzen, die ich auch jetzt noch für zutreffend halte, habe ich hier noch Folgendes beizufügen:

1) Wenn der Satz, daß die Werturteile Ritschls als Gegensatz der Seinsurteile gemeint seien, als unhaltbar erwiesen ist, so ist auch den übrigen Folgerungen der Ziegler'schen Kritik, welche sich auf jenem Satze aufbauen, der Boden entzogen. Es ist nicht so, daß „aus dem Wert, den die Glaubenssätze für den Menschen haben, auf deren Richtigkeit und auf die Existenz des ihnen zu Grunde Liegenden geschlossen würde." Das Werturteil im Sinne Ritschls setzt sich nicht erst nachträglich in ein Seinsurteil um, sondern ist eo ipso ein Seinsurteil. Die Erfahrung des Seins und des Werts ist ein und derselbe untrennbare Akt. Der Wert haftet eben an dem Sein und kann nur mit dem Sein zugleich erfahren werden. Man kann die Erfahrung, die Ritschl damit ausspricht, für eine Illusion erklären; aber man hat kein Recht seine These dahin umzudeuten, daß er vom Wert auf das Sein schließen wolle, um darauf den Vorwurf zu gründen, daß auf dem Boden seiner Theologie einfach als wahr statuiert werde, was man als wertvoll empfindet, daß man einfach glaubt, was man wünscht. Vollends hinfällig aber wird der Vorwurf bewußter Zweideutigkeit, welcher aus jener irrigen Deutung des Werturteils abgeleitet und an Ritschls Christologie illustriert wird. Wenn in diesem Zusammenhang mit Bezug auf Ritschls Definition der Gottheit Christi als derjenigen Autorität, welche alle anderen Maßstäbe überbietet und zugleich das Vertrauen auf Gott in er-

schöpfender Weise regelt, die Frage aufgeworfen wird: ist nun Christus wirklich Gott oder ist er nur wert es zu sein? so ist darauf im Sinne Ritschls zu antworten, daß er es in dem Sinne und Umfange, welchen die mitgeteilte Definition feststellt, wirklich ist. Natürlich ist er es nur „für den Glauben". Wenn aber Ziegler meint, daß dies auch Strauß und Feuerbach nicht bestritten hätten, so ist der Unterschied nur der, daß für sie der Glaube Illusion, für Ritschl aber Wahrheit ist. Andere werden Ritschl gegenüber die Frage aufwerfen, ob seine Definition der Gottheit auch wirklich genüge, ob die Begriffe „absolute Autorität" und „Gottheit" in der That sich decken. Aber daß Ritschl das, was er im Begriff der Gottheit dachte, auch als wirklich in Christus vorhanden annahm, steht m. E. außer Frage.

2) Wenn an den Begriff des Werturteils sich so folgenreiche Mißverständnisse anknüpfen, so könnte es ratsam erscheinen, auf denselben überhaupt zu verzichten. Zwar wäre es eine Täuschung zu meinen, daß alle Mißdeutungen nur durch das „Werturteil" hervorgerufen seien. Sie haben auch im System selbst ihren Anhalt. Luthardt hatte schon gegen die erste Auflage der „Rechtfertigung und Versöhnung", in welcher das „Werturteil" noch keinen Eingang gefunden hatte, ähnliche Einwände erhoben, wie später gegen die zweite, in welcher Ritschl den von Anderen geprägten Begriff aufgenommen hatte. Immerhin hat der Ausdruck, nachdem er einmal zum Schlagwort gestempelt war, das die Ritschl'sche Theologie zu charakterisieren schien, so wesentlich zur Ausbreitung jener Mißverständnisse beigetragen, daß der Gedanke sich nahelegt, denselben aufzugeben. Ich glaube in der That, daß an demselben nicht allzuviel gelegen ist. Das was Ritschl damit meinte, läßt sich auch in anderer Form zum Ausdruck bringen. So hat z. B. Lobstein in seiner „Evangelischen Dogmatik" sich zwar in den Anmerkungen mit dem Ausdruck auseinandergesetzt, aber im Text das, was er sagen will, zur Darstellung gebracht, ohne ihn selbst zu verwerten. Auch Reischle, der nach den Arbeiten von Sperl, Scheibe und O. Ritschl den Begriff noch einmal einer umfassenden Beurteilung unterzogen und namentlich

durch Herbeiziehung der philosophischen Litteratur beleuchtet hat [1]), giebt zu, daß die Bezeichnung der Glaubenssätze als Werturteile notwendig zu Mißdeutungen führen müsse, wenn man nämlich den Ausdruck lediglich unter dem sprachlichen Gesichtspunkt betrachte; er zeigt aber auch, daß die Beschränkung auf den sprachlichen Gesichtspunkt wieder ihre besonderen Mißstände mit sich bringt, die nur zu vermeiden sind, wenn man den sprachlichen durch den psychologischen und erkenntniskritischen Gesichtspunkt ergänzt. Unter diesen beiden Gesichtspunkten können dann auch die Glaubenssätze als Werturteile gelten. Immerhin schlägt Reischle vor, die Bezeichnung „Werturteil (im engeren Sinn)" für diejenigen Urteile vorzubehalten, die es auch im sprachlichen Sinne sind; die Werturteile im psychologischen Sinn dagegen will er als „Gemütsurteile", die im erkenntniskritischen Sinn als „thymetische Urteile" bezeichnen. Man hätte also drei koordinierte Größen: Werturteile (im engeren Sinn), Gemütsurteile und thymetische Urteile und höchstens als gemeinsamer Oberbegriff bliebe das Werturteil im weiteren Sinn.

3) Im Voranstehenden sollte nur der Sinn des Werturteils festgestellt werden. Es sollte gezeigt werden, daß es den Anspruch erhebt, von Wirklichem zu gelten. Auf welchen Gründen dieser sein Geltungswert beruht, ist damit noch nicht ausgemacht. Daß aber innerhalb der Ritschl'schen Schule diese Frage nicht übersehen, sondern energisch in Angriff genommen worden ist, beweisen vor allem die beiden grundlegenden Werke von Herrmann: „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" und von Kaftan: „Die Wahrheit der christlichen Religion". Die Wege, die beide einschlagen, sind sehr verschieden, aber das Problem ist dasselbe, die Begründung der Gewißheit von der objektiven Wahrheit des christlichen Glaubens. Es ist in der Kürze nicht möglich, in die Erörterung dieses Problems einzutreten. Für den gegenwärtigen Zusammenhang muß nachstehende Bemerkung genügen. Die Werturteile, wenn dieser Terminus überhaupt festgehalten wird, sind nicht Postulate. Sie haben nicht

1) Werturteile und Glaubensurteile. Halle 1900. S. 78 ff. S. 86. S. 98.

den Sinn, daß aus dem subjektiven Pathos heraus eine objektive Wirklichkeit gesetzt würde. Sondern die Wirklichkeit Gottes giebt sich dem Gemüt des Menschen zu erfahren. Durch das Mittel religiöser Persönlichkeiten tritt sie ihm nahe. Glaube entzündet sich nur wieder an Glaube, persönliches Leben nur wieder an persönlichem Leben. Nun ist es eine Thatsache, daß die religiösen Persönlichkeiten innerhalb des Christentums alle auf die Eine Person Jesu als die Quelle und den Halt ihres inneren Lebens zurückweisen. Gerade die Helden der christlichen Religion bezeugen das Bewußtsein, nur in der vertrauenden Hingabe an seine Person ihres Gottes gewiß zu sein. Mögen die Wege, auf denen der Einzelne zur Glaubensgewißheit kommt, noch so verschieden sein, ihren letzten Halt hat dieselbe an der Empfindung der sittlichen Unmöglichkeit, das innere Leben Jesu für eine Illusion zu erklären. Aus dieser Empfindung entspringt der Antrieb, im Vertrauen auf seine Person den Entschluß des Glaubens zu wagen; und umgekehrt, wenn der durch ihn geweckte Glaube zu wanken droht, ist es wiederum der Blick auf seine Person, an der er sich aufrichtet. So wird der Lebensgehalt Jesu zur Offenbarung Gottes, welche den Glauben und seine Gewißheit trägt. Das Correlat des Werturteils oder des in Werturteilen verlaufenden religiösen Erkennens ist also die Thatsache der Offenbarung; dadurch unterscheidet sich das Werturteil vom Postulat. Umgekehrt ist die Thatsache der Offenbarung nicht für das uninteressierte theoretische Erkennen vorhanden — deshalb kann es für die Wahrheit des Offenbarungsglaubens keinen wissenschaftlichen Beweis geben, der ohne persönliche Voraussetzung jedem normal Denkenden einleuchtend sein müßte — sondern sie erweist ihre Realität nur dem hingebenden Vertrauen, das immer eine persönliche Entscheidung voraussetzt. Ihr subjektives Correlat ist nicht das theoretische, sondern das Wert- oder Vertrauensurteil. Ziegler hat also ganz Recht, wenn er in seinem Vortrag über „Glauben und Wissen" erklärt: Gerade wenn sich der Glaube an das Unsichtbare niemals in ein Wissen verwandeln läßt, gerade dann und nur dann bleibt er in alle Ewigkeit, was er ist, — Glaube". Genau dies ist auch die Meinung der Ritschl'schen

Theologie. Eben vom Standpunkt dieses Glaubens aus ist es geredet, wenn oben die Bedeutung der geschichtlichen Persönlichkeiten und im Besonderen der Person Jesu für den Glauben hervorgehoben wurde. Aber gerade dies ist dem philosophischen Beurteiler Ritschl's das Anstößigste. Wie wenig er hiefür Verständnis hat, zeigt am deutlichsten die Art der Kritik, die er an Harnack's „Wesen des Christentums" geübt hat[1]). Wenn Harnack das Evangelium Jesu so beschreibt, daß es nur von der innersten, persönlichsten Ueberzeugung angeeignet werden kann und umgekehrt an die persönliche Ueberzeugung seiner Hörer apelliert, auf welche der Inhalt des Evangeliums rechnet, so klagt Ziegler über „gelehrtes Registrieren" (!) fremder Ueberzeugungen und eifert mit Hegel gegen die Theologen, „die, wie die Comptoirbedienten eines Handelshauses, über fremden Reichtum Buch und Rechnung führen, die nur für andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen; sie erhalten zwar Salair, ihr Verdienst ist aber nur, zu dienen und zu registrieren, was das Vermögen anderer ist oder — war." Unter den zahllosen Mißdeutungen, welche Harnacks herrliche Reden erfahren haben, ist diese wohl eine der wunderlichsten und ungerechtesten. Ich kann auch nicht finden, daß diese Polemik, wie ihr Urheber meint, auch noch am Schluß des neunzehnten Jahrhunderts „ganz modern" wäre; sie erscheint mir ziemlich unmodern. Sie verkennt die moderne Wertschätzung der weltgeschichtlichen Persönlichkeiten in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der Welt- und Lebensanschauung des Einzelnen; sie verkennt die moderne Wertschätzung des „praktischen Erkennens", das weit über die Grenzen einer einzelnen Theologengruppe hinaus bis tief hinein in die Reihen moderner Philosophen geübt wird; und sie verrät noch einen Rest des althegelschen Vorurteils, daß nur das theoretisch Erkennbare wirklich sei.

Hiezu nehme man noch die folgenden Sätze über den verschiedenen Wert der Philosophie und der Geschichte für das theologische Studium: „Die Philosophie ist nie ein Fertiges, während die Geschichte immer fertig und abgethan hinter uns liegt. Für

1) „Welche Anforderungen stellt das moderne Leben an die Ausrüstung des Geistlichen?" Vortrag S. 10 ff.

den Theologen giebt es keine größere Gefahr, als daß er seine Lehre als eine fertige und abgeschlossene, als eine dogmatisch verfestigte und historisch-juridisch ein für allemal festgelegte ansehe und gebe. Der Historismus ist mit dem Dogmatismus nur zu nahe verwandt“[1]). Es dürften wohl nicht allzuviele sein, denen diese Beschreibung des „Historismus“ einleuchtend erscheint. Bedenken erweckt vor allem der Satz, daß „die Geschichte immer fertig und abgethan hinter uns liegt“. In welchem Sinn ist denn hier die „Geschichte“ gemeint? Objektiv als Komplex des Geschehenen oder subjektiv als das Wissen, die wissenschaftliche Erforschung des Geschehenen? Ist ersteres gemeint, so hat der Satz noch eine gewisse Richtigkeit. Ueber die einzelnen äußeren Ereignisse, wie auch über längst vergangene Zustände, Institutionen, Sitten, Denkweisen u. s. w. kann man so urteilen, obwohl auch sie in mannigfacher Weise in der Gegenwart noch nachwirken. Aber gerade auf weltgeschichtliche Persönlichkeiten, um die es sich im gegenwärtigen Zusammenhang handelt, findet der Satz keine Anwendung. Oder was sollte es heißen, daß die Persönlichkeit Bismarcks, Göthes, Luthers „fertig und abgethan hinter uns liegt“? Vollends verkehrt aber wäre der Satz, wenn man an die Geschichte als Wissenschaft denken wollte. Gilt doch gerade von ihr, was der Philosoph seiner Wissenschaft nachrühmt, daß sie nie ein Fertiges ist. Das ist eben das Kennzeichen der modernen Historie, daß sie kein unbedingt fertiges Resultat, kein absolutes Urteil anerkennt. So sehr droht die historische Methode alles zu relativieren, daß die Theologie Mühe hat, den Glauben an absolute Werte gegenüber dem Andringen des historischen Relativismus zu behaupten. Der „Historismus“ in seiner modernen Gestalt ist also dem Dogmatismus nicht „nur zu nahe verwandt“, sondern genau sein Gegenteil. Auch insofern ist die Polemik gegen denselben keineswegs „modern“; sie verkennt völlig den Charakter der modernen Geschichtswissenschaft. Dazu kommt noch ein Zweites, was die Geschichte von allem Dogmatismus unterscheidet: der Respekt vor den Thatsachen, ohne den es keine geschichtliche For-

1) A. a. O. S. 13.

schung geben kann und der etwas ganz anderes ist, als der aus der Romantik stammende „Respekt vor allem Bestehenden und Traditionellen"[1]). Wenn auf irgend einem Punkte die Thatsachen und das Dogma nicht stimmen, so wird der historisch Denkende immer auf Seiten der Thatsachen stehen. Natürlich kann auch er einmal einem unwissenschaftlichen Dogmatismus anheimfallen — schließlich führt von überall her ein Weg nach Rom — aber dann geschieht es nicht kraft, sondern trotz seiner historischen Methode. Diese bildet unter allen Umständen den Gegensatz des Dogmatismus. Man wird daher sogar fragen dürfen, ob nicht die von Ziegler angepriesene Philosophie dem theologischen Dogmatismus erheblich näher steht, als die Geschichte? Dann allerdings nicht, wenn die Philosophie, wie Ziegler will, „nie ein Fertiges, kein Ausruhen in feststehenden Dogmen und Systemen, sondern fortwährendes und rastlos fortschreitendes Philosophieren ist". Aber dann hat sie noch immer keinen Vorzug vor der Geschichte, sondern beide stehen bezüglich der Gefahr dogmatischer Verknöcherung einander gleich. Weiterhin aber ist jene Auffassung der Philosophie doch wesentlich ein subjektives Ideal, das durch die Geschichte der Philosophie durchaus nicht bestätigt wird. Diese zeigt vielmehr, daß die Philosophie allezeit auf Systeme ausging. Das philosophische System aber hat mit dem kirchlichen Dogma immer eine gewisse formelle Verwandtschaft, welche den Uebergang vom einen zum andern erleichtert. Man denke an die Hegel'sche Zeit, in der so mancher Jünger der absoluten Philosophie den Uebergang zur Lehre seiner Kirche überraschend leicht gefunden hat. Der Wert des philosophischen Studiums für den Theologen soll damit nicht bestritten werden. Ich hielte es überhaupt für ein falsches Dilemma, das übrigens auch von Ziegler nicht gestellt wird: entweder Geschichte oder Philosophie. Beide sind wertvoll und unentbehrlich. Aber verfehlt erscheint mir Zieglers Auffassung der Geschichte und die darauf gegründete Wertvergleichung zwischen Geschichte und Philosophie.

5.

Ziegler bezeichnet es als das dringendste Anliegen des religiösen

1) A. a. O. S. 11.

Menschen, der objektiven Wahrheit seiner Glaubensvorstellungen gewiß zu sein und tadelt es an der Ritschl'schen Theologie, daß sie auf diese Frage nach der Wahrheit des Glaubens keine befriedigende Antwort gebe, vielmehr mit ihrer Theorie von den Werturteilen dieselbe umgehe. Wir haben gesehen, daß diese Auffassung der Werturteile eine irrige ist, werden aber um so mehr gespannt sein, wie Ziegler selbst zu jener Frage sich stellt. In dem großen Werk über „Die geistigen und socialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts" wird man zwar kaum eine Antwort erwarten. Ein historisches Werk kann Weltanschauungsfragen und Glaubensprobleme nicht zum Austrag bringen. Aber es liegen von dem Verfasser auch noch andersartige Veröffentlichungen vor, welche eine Beantwortung unserer Frage zu verheißen scheinen. Ich denke vor allem an die kleine Schrift: „Religion und Religionen", eine Sammlung von Vorträgen, die im Jahr 1892 im „Freien Deutschen Hochstift" zu Frankfurt a. M. gehalten wurden. Der erste der fünf Vorträge handelt von dem Wesen der Religion und bestimmt dieses in folgender Weise. Religion ist unmittelbar weder ein Wissen, noch ein Handeln, sondern eine Sache des Gefühls. Versucht man aus der unendlichen Mannigfaltigkeit von Gefühlen, welche die menschliche Seele bewegen, diejenigen auszuscheiden, welche im spezifischen Sinne als religiöse zu bezeichnen sind, so bleibt es auch heute noch bei der Schleiermacher'schen Definition: Religion ist „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl": Endlichkeits- oder Unendlichkeitsgefühl. Jenes wacht bei den mannigfachsten Anlässen im Menschen auf. Ein großer Schmerz, ein herber Verlust, eine bittere Enttäuschung kann es wecken. Ein andermal sind es die unserem Wissen und Erkennen gezogenen Schranken, an denen unsere Endlichkeit und Nichtigkeit uns zum Bewußtsein kommt. Oder „wenn du oben auf den Bergen stehst, in jenen Regionen des ewigen Schnees, du allein inmitten der gewaltigen um Menschen und menschliche Arbeit sich nicht kümmernden Natur, oder wenn du aufschaust zu jenem unendlich über dir sich wölbenden Sternenhimmel und weißt, daß deine Erde ein Splitter nur ist von einem jener unzähligen Weltsysteme da oben und du armseliges Menschenkind ein Atom

dieses Splitters, Atom eines Atoms, da kommt es über dich, das Gefühl der Verlassenheit und Einsamkeit, der Angst und Furcht, der Kleinheit und Nichtigkeit, der unendlichen Endlichkeit deines Seins und Wesens. Und das wäre Religion? Natürlich nicht — noch nicht, und doch ja. Das muß da sein, so oder so, aber es darf nicht allein da sein"[1]). Das Gefühl der eigenen Endlichkeit muß sich zur Sehnsucht nach dem Unendlichen ausweiten. „Indem sich das Herz, eben noch so eng und klein, so mutlos und verzagt, sehnsüchtig ins Weite und ins Freie dehnt und schwingt, so ist nun neben dem Gefühl der Endlichkeit und Abhängigkeit auch das der Unendlichkeit da. Auch dieses erscheint nicht einfach und einheitlich, sondern in tausend Formen, vor allem, wie uns Feuerbach gezeigt hat, als Wunsch, oft als recht egoistischer Wunsch, und darin liegt zugleich der Ausgangspunkt für alle die pathologischen und abergläubischen Formen der Religion. O daß deiner schwachen Kraft und Ohnmacht gegenüber eine unendliche Macht da wäre! ruft sich der hilflose Mensch voll Sehnsucht zu; daß von ihr ein Wunder geschähe dir zu lieb! daß der Tote wieder lebendig würde! daß du Flügel hättest — leibhaftige, die dich hinauftrügen in alle Fernen und dir zeigten die Reiche der ganzen Welt; geistige, die dich hinwegführten über die Abgründe des Schicksals und dir Erlösung und Rettung brächten in allen Nöten des Lebens! Oder daß doch wenigstens ein fühlendes Herz da wäre, das sich inmitten des über dich kommenden Geschicks deiner erbarmte, ein gerechter Richter gegenüber der Ungerechtigkeit der Menschen, ein Helfer und Erlöser, ein Allgütiger und Allmächtiger! Doch ob sichs in solche Wünsche verdichtet oder nicht, ausgesprochen oder unausgesprochen, die Sehnsucht ist da, eine überirdische, eine unendliche Sehnsucht, die ganz von selbst zur Sehnsucht nach einem Unendlichen wird, die aber mitten im Endlichen und am Gefühl der eigenen Endlichkeit aufwacht und darum auch mit diesem in eins zusammenschmilzt"[2]). Das so beschriebene Endlichkeits- und Unendlichkeitsgefühl ist nun das We-

1) Religion und Religionen S. 27.
2) A. a. O. S. 28 f.

sentliche der Religion. Nur ist es freilich immer noch nicht alles und nicht das Ganze. Denn es liegt im Wesen des Gefühls, daß es eine Fülle von Vorstellungen aus sich hervorgehen läßt und in einer Mannigfaltigkeit von Handlungen sich darstellt. „Jene Stimmung der Abhängigkeit und Sehnsucht führt darum notwendig zu einem Glauben und zu einem Kultus, an denen es Gegenstand und Objekt, Stütze und Halt, Berührung und Kontrolle findet" [1]). Für den gegenwärtigen Zusammenhang kommt hauptsächlich der erstere in Betracht: Der religiöse Glaube. Sein Verhältnis zum religiösen Gefühl wird noch genauer durch folgende Sätze bestimmt: „Gefühl ist alles – damit hat's begonnen, und darum setzt nun auch das Gefühl das Denken in Bewegung und bleibt in ihm lebendig und thätig, und das Vermögen eines solchen gefühlsmäßigen Denkens nennen wir Phantasie. Daß sie dabei ist, geht ja auch schon aus unserer Ableitung des religiösen Gefühls selbst hervor. Mit unserem Witz ist es zu Ende, haben wir gesagt, wir stehen an der Grenze unseres Wissens und unseres Verstehens. Die Sehnsucht führt uns weiter, und die Flügel, die sie haben möchte, um weiter zu kommen, sie schafft die Phantasie und trägt auf ihnen hinüber über den Abgrund. Sie löst des Lebens Rätsel, sie deutet uns Welt und Leben, sie zeigt uns das Unendliche — im Bild und pflanzt sein Banner auf auf allen Höhen und in allen Tiefen der Welt und des Lebens" [2]). Die Phantasie vermag so das zu leisten und zu gewähren, „was der religiöse Mensch braucht und fordert, Befriedigung seines Gefühls. Er sehnt sich nach dem Unendlichen, sie schafft ihm die Bilder, die Ideale der Unendlichkeit" [3]). Von selbst gewinnen dabei diese Bilder persönliche Gestalt. Der religiöse Mensch will mit seinem Gott in ein persönliches Verhältnis treten; er muß ihn daher auch persönlich denken. „So wird auch das Unendliche personifiziert und menschenähnlich gedacht; so schafft der Mensch den Gott und die Götter nach seinem Bilde" [4]). Also

1) A. a. O. S. 29.
2) A. a. O. S. 31.
3) S. 33.
4) S. 35.

Gefühl der eigenen Endlichkeit, Sehnsucht nach dem Unendlichen, Verdichtung dieser Sehnsucht zu phantasiemäßig gestalteten Bildern des Unendlichen — das ist Religion und religiöser Glaube.

Machen wir hier einen Halt und versuchen Recht oder Unrecht der von Ziegler gegebenen Definition zu prüfen. Es wird uns dies nur möglich sein, wenn wir zugleich von der Methode uns Rechenschaft geben, nach welcher dieselbe gewonnen ist. Die induktive Methode, welche aus allen Religionen in Gegenwart und Vergangenheit die gemeinsamen Merkmale abstrahiert, um aus ihnen den Allgemeinbegriff der Religion zusammenzusetzen, lehnt Ziegler ab; einmal weil die Kenntnis aller der vielen Religionen in der Welt unser heutiges Wissen, zumal das Wissen eines Einzelnen übersteigt; weiterhin, weil man, um in den verschiedenen Religionen das Wesentliche und Unwesentliche zu unterscheiden, schon wissen müßte, was an der Religion wesentlich und unwesentlich ist. Man müßte also das Wesen der Religion schon kennen, das man doch erst sucht. Demgegenüber scheint sich gerade die entgegengesetzte Methode zu empfehlen, daß man, statt ins grenzenlose Gebiet der Religionsgeschichte hinauszuschweifen, vielmehr in das eigene Innere geht und hier zu lernen sucht, was Religion ist, also die Methode der Selbstbeobachtung, der Psychologie. Aber dabei wäre die Gefahr allzugroß, daß wir individuelle Erfahrungen und zufällige Erlebnisse singulärer Art mit dem Wesen der Sache verwechseln und daher wohl aussprechen würden, was *unsere*, aber nicht was *die* Religion ist. So bleibt nur ein Drittes übrig: „wir suchen die Religion da, wo sie uns am bekanntesten ist, bei uns selbst; aber nicht bei uns als einzelnen, mehr oder weniger religiös gestimmten Menschen, sondern in der Form und Gestalt, wie sie uns in unserer Umgebung, in unserem Volkstum und auf unserer Bildungsstufe seit unserer Kindheit als eine objektive Macht entgegengetreten ist und wie wir uns nun freilich auch subjektiv und individuell mit ihr zurechtgesetzt und zurechtgefunden haben" [1]). Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet also die dem Forscher bekannte

1) A. a. O. S. 17.

christliche Religion. Sie ist für ihn das „typische Beispiel“ [1]), an dem er die konstitutiven Elemente des religiösen Lebens zu gewinnen sucht. Ziegler schließt sich damit im Wesentlichen an die von Reischle in seiner Schrift: „Die Frage nach dem Wesen der Religion“ empfohlene Forschungsmethode an, nur daß er die Bezeichnung des mittelst derselben gewonnenen Begriffs der Religion als eines „Normbegriffs“ ablehnt, weil ihm dieser zu theologisch klingt und zu viele Voraussetzungen zu enthalten scheint. Aber darin stimmt er mit Reischle überein, daß auch er bei der christlichen Religion einsetzt, um den Begriff der Religion überhaupt zu gewinnen.

Aber eben im Vergleich zu dieser Methode können die Resultate, zu denen dieselbe angeblich führen soll, nicht als stichhaltig anerkannt werden. Oder ist wirklich die christliche Religion als „typisches Beispiel“ verwertet, wenn das Gefühl des Unendlichen als das Wesentliche der Religion behauptet wird? Gegenstand des religiösen Glaubens ist im Christentum nicht „das Unendliche“, sondern der persönliche Gott. Ebenso wird auch auf andern Religionsstufen die Gottheit, mit der es der Fromme zu thun hat, irgendwie persönlich gedacht. Ziegler könnte hiegegen einwenden, daß genau dies auch seine Meinung sei, die er so deutlich als möglich ausgesprochen habe. Ueberall in der Religion, habe er mit Nachdruck betont, werde das Unendliche personifiziert und menschenähnlich gedacht [2]). Aber unser Einwand richtet sich eben dagegen, daß der persönliche Charakter der Gottesidee von vornherein aus einer nachträglichen Personifikation des Unendlichen abgeleitet wird. Damit wird die Feststellung des psychologischen Thatbestands, deren reinliche Durchführung stets die erste Aufgabe psychologischer Untersuchung sein muß, mit einer bestimmten Erklärung jenes Thatbestands vermengt. Wenn die Religionsphilosophie, wie Ziegler verlangt, nichts anderes sein soll, als Religionspsychologie, so ist ihr damit eine doppelte Aufgabe

1) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 103. S. 205.
2) Religion und Religionen. S. 35.

gestellt [1]): eine analytische und eine genetische. Jene besteht darin, daß sie den psychologischen Thatbestand so genau und objektiv als möglich zum Ausdruck bringt. Zu diesem Zweck hat sie die Aussagen des religiösen Bewußtseins so, wie sie für dieses selbst vorhanden sind, aufzufassen und auszusprechen; eine Phänomenologie des religiösen Bewußtseins ist das Ziel, das ihr vorschwebt. Die genetische Aufgabe der Religionspsychologie, die sie freilich nur im Verein mit der Religionsgeschichte unternehmen könnte, bestünde darin, das Phänomen der Religion kausal zu erklären, ihren historischen und psychologischen Ursprung aufzuzeigen. Sie wird sich aber von vornherein bescheiden müssen, in dieser Hinsicht nur zu höchst unsicheren und lückenhaften Resultaten gelangen zu können. Aus diesem Grunde, nicht minder im Interesse eines methodischen Verfahrens überhaupt, sind die beiden Aufgaben, die analytische und die genetische, streng auseinanderzuhalten und zwar liegt es in der Natur der Sache, daß jene zuerst erledigt wird. Erst muß ein Phänomen in seiner Eigenart aufgefaßt werden; dann erst kann versucht werden, es genetisch zu erklären. Bei Ziegler treten die beiden Aufgaben nirgends scharf auseinander. Soweit sie aber sich scheiden lassen, steht durchaus die Erklärung im Vordergrunde. Erst wird die Religion als Gefühl des Unendlichen definiert und erst nachträglich erfährt man, daß das Unendliche für das Bewußtsein des Frommen als persönlicher Gott sich darstellt. Erst die Erklärung, dann erst das zu Erklärende! Es ist klar, daß die unbefangene Auffassung des letzteren, des zu erklärenden Thatbestands, — die analytische Aufgabe der Religionspsychologie — bei diesem Verfahren zu kurz kommt. Die Selbstaussage des religiösen Bewußtseins, die zu erklären wäre, erscheint von vornherein im Lichte der vorausgeschickten „Erklärung". Die Frage, ob nicht auch eine andere Erklärung möglich sei, taucht gar nicht auf. Die vorgetragene erscheint zum Voraus als die einzig mögliche. In Wahrheit ist sie freilich gar keine „Erklärung" im strengen Sinne. Eine solche würde ein ganz anderes historisches und psychologisches

1) Vgl. zum Folgenden Reischle, die Frage nach dem Wesen der Religion. V u. VI.

Material erfordern. Vielmehr will es mir scheinen, als ob der Unendlichkeitsgedanke, als dessen Personifikation die Gottesvorstellung eingeführt wird, nichts anderes wäre als der kompendiarische Ausdruck für eine ästhetisch-pantheistische Form der Frömmigkeit, die von der christlichen in charakteristischer Weise sich unterscheidet. Die „psychologische Erklärung" reduziert sich also auf eine Substitution der ästhetisch-pantheistischen für die christliche Gottesidee. Ich bestreite natürlich nicht, daß der Religionsforscher, um das Wesen der Religion sich verständlich zu machen, auch von einer anderen Art der Frömmigkeit ausgehen kann, als der christlichen. Nur müßte er dann auch diesen Ausgangspunkt ausdrücklich fixieren; ferner dürfte er denselben nicht als Resultat einer „Erklärung" einführen, während er in Wirklichkeit nichts ist als Ausgangspunkt für die Analyse.

Eine ähnliche Beobachtung drängt sich auch auf einem zweiten Punkt auf. Die Religion soll Sehnsucht nach dem Unendlichen sein. Ist diese Aussage wirklich dem geschichtlichen Christentum oder auch nur einer anderen geschichtlichen Religion abgelauscht? Zeigt nicht vielmehr eine unbefangene Auffassung des religiösen Bewußtseins, daß wirkliche Religion ihre Bestimmung erst erreicht, wenn aus dem Suchen ein Finden, aus dem Sehnen ein Besitzen geworden ist? Gewiß gilt auch noch auf der Stufe christlicher Frömmigkeit, was ein Frommer Israels bezeugt: „Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreit meine Seele, Gott, zu dir". Aber neben dieser Klage der Sehnsucht steht doch schon auf alttestamentlichem Boden das Zeugnis sieghaften Besitzes: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde und ob mir gleich Leib und Seele verschmachte, so bist doch du, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil". Man könnte wiederum einwenden, daß das auch in Zieglers Darstellung deutlich genug zum Ausdruck komme. Auch er rede davon, daß der religiöse Glaube tiefste Ueberzeugung, festeste Zuversicht ist, die nicht zweifelt, sondern für absolut wahr hält [1]. Aber dieser Erkenntnis wird für die Bestimmung des Wesens der

1) Religion und Religionen S. 42.

Religion keine Folge gegeben. Die Religion selbst ist Sehnsucht. Der Besitz aber, die Gewißheit, ist Produkt der Sehnsucht. Aus ihr wird er „psychologisch erklärt": weil die religiösen Vorstellungen aus der unendlichen Sehnsucht der Menschen geboren sind, darum befriedigen sie ihn, darum „findet diese Sehnsucht in ihnen ihr Ziel, löst sich alle Not des Daseins und lösen sich alle Rätsel des Lebens und der Welt in ihnen und durch sie. Und deshalb hängt das Herz an ihnen, sie haben vollen Gefühlston und vollen Gefühlswert; das Herz aber ist konservativ, viel konservativer als der kritische Verstand: was es einmal ergriffen und festgehalten hat, das läßt es nicht mehr los" [1]). Dazu kommt die Macht einer fast zweitausendjährigen Tradition; dazu die Jugendeindrücke und Kindheitserinnerungen, die sich an jene Vorstellungen knüpfen. Aus dem allem erklärt sich der feste Glaube an die religiösen Vorstellungen, das Bewußtsein eines sicheren Besitzes, von welchem der Fromme erfüllt ist. Auch hier wird offenbar die reinliche Durchführung der analytischen Aufgabe durch die vorzeitige Einmischung der genetischen durchkreuzt. Die psychologische Thatsache, daß der Fromme sich im Besitz der religiösen Güter weiß, wird sofort unter die Erklärung gestellt, daß jener Besitz Produkt der religiösen Sehnsucht ist. Die notwendige Folge ist, daß die unparteiische Auffassung der Thatsachen getrübt wird. Thatsächlich weiß der Fromme seinen religiösen Besitz als eine Gabe, die ihm geschenkt ist, die er mit all seinem Sehnen nimmermehr hätte erringen können, während in der vermeintlichen Erklärung eben dieses letztere behauptet wird. Vielleicht, daß jene Selbstaussage des frommen Bewußtseins täuscht und doch zuletzt die „Erklärung" Recht behält — das soll hier nicht untersucht werden. Aber jedenfalls ist es ein methodischer Fehler, daß Analyse und Erklärung mit einander vermengt werden.

Dieselbe Erscheinung wiederholt sich noch auf einem dritten Punkte. Wenn man das Wesen der Religion an der geschichtlichen Erscheinung des Christentums studieren will, so darf, wie mir scheint, ein Moment nicht übersehen werden, das für das

1) A. a. O. S. 41.

Wesen des Christentums, aber auch jeder andern geschichtlichen Religion charakteristisch ist: das Bewußtsein des Frommen, daß sein Gottesglaube auf göttlicher Offenbarung beruht. Davon hört man in dem ersten der fünf Vorträge, der das Wesen der Religion behandelt, so gut wie nichts. Erst nachträglich, nachdem die Frage nach dem Wesen der Religion längst beantwortet ist, werden im fünften Vortrag die einzelnen Religionen ins Auge gefaßt und dabei erfährt man, daß der Fromme auch offenbarungsgläubig ist. Aber für die Bestimmung des Wesens der Religion wird diese Thatsache nicht verwertet. Vielmehr wird etwas ganz anderes an ihre Stelle gesetzt. Den Gottesglauben, den der Fromme aus göttlicher Offenbarung zu schöpfen glaubt, erklärt der Religionsphilosoph für das Produkt der auf den Flügeln der Phantasie emporstrebenden menschlichen Sehnsucht. Es ist klar, wie hier die analytische Untersuchung durch die genetische Erklärung völlig verdrängt ist. Jene könnte die Thatsache des Offenbarungsglaubens unmöglich übersehen, wenn sie nicht durch diese in der Ausübung ihrer normalen Funktionen von vornherein gestört würde. Und wie steht es mit der prätendierten Erklärung selbst? Wo ist das umfassende historische Material, ohne das eine so komplizierte Untersuchung wie die über den Ursprung der Religion überhaupt nicht unternommen werden kann? Wo die Ausschließung anderer Erklärungsmöglichkeiten, ohne welche die vorgetragene Erklärung niemals zwingend sein kann? Von dem allem findet sich nichts [1]). Vielmehr will mir scheinen, als beruhe die ganze psychologische Erklärung auf einer in religionsphilosophischen

1) Erst viel später, nachdem die psychologische Erklärung längst erledigt ist, wird auch die Frage nach dem historischen Ursprung der Religion gestellt, zugleich aber für unlösbar erklärt. S. 84. Es scheint also, als wollte zwischen der psychologischen und historischen Frage geschieden werden und der Skeptizismus gegenüber der letzteren sticht eigentümlich ab gegen den Dogmatismus in der Behandlung der ersteren. In Wirklichkeit können aber beide Fragen gar nicht von einander getrennt werden. Um die Religion psychologisch erklären zu können, müßte ich wissen, wie sie im ersten Menschen, der Religion gehabt hat, entstanden ist. In allen späteren Fällen läßt sich im besten Falle zeigen, wie der Mensch dazu kommt, die schon vorhandene Religion anzunehmen.

Untersuchungen recht häufigen Verwechslung. Der richtigen Erkenntnis, daß die Religion Sache des Gefühls ist, unterschiebt sich die andere irrige, daß sie Produkt des Gefühls ist. Weil die religiösen Vorstellungen das Gefühl befriedigen, sollen sie auch aus ihm hervorgehen; weil sie das Sehnen des Menschen stillen, sollen sie auch aus ihm entstanden sein. Wenn man den hier zu Grund liegenden Trugschluß durchschaut, so verliert die vorgetragene psychologische Erklärung ihr Bestechendes. Was davon übrig bleibt, ist lediglich die Thatsache, daß der religiöse Glaube das Gefühl befriedigt und nur für eine gefühlsmäßige Auffassung Geltung hat; daß er auch von dem Gefühl erzeugt sei, ist ein nicht bewiesener Ueberschuß der Behauptung.

Vor allem aber bleibt eine Frage völlig unbeantwortet und zwar gerade die Frage, von der wir ausgegangen sind und die Ziegler selbst immer wieder den Ritschlianern als die fundamentalste und wichtigste vorhält: die Frage nach der objektiven Wahrheit der Religion. Man sollte denken, wer über das große Thema: „Religion und Religionen" vor einem Kreise gebildeter Männer und Frauen zu reden unternimmt, würde auch an jenem wichtigsten religiösen Problem nicht vorübergehen. Und doch sieht man sich in dieser Erwartung getäuscht. Man erfährt wohl, daß der Fromme von der Wahrheit seines Glaubens felsenfest überzeugt ist; aber ob er damit Recht hat, diese Frage findet keine Antwort. Man könnte zwar einwenden, daß ja diese Frage, ohne ausdrücklich gestellt zu sein, doch durch jene Theorie von der Entstehung der religiösen Vorstellungen aus dem Gefühl längst — und zwar in negativem Sinne — beantwortet sei[1]. Aber das wäre eine Consequenz, welche vom Vortragenden nirgends gezogen, jedenfalls nicht ausgesprochen wird. Vielmehr äußert derselbe an anderer Stelle selbst, daß in den Vorträgen eine Lücke offen bleibe, und verheißt, dieselbe auszufüllen.

1) So urteilt A. Baur (Archiv für systemat. Philos. II. S. 125 f.): „Hier kommt das Paradoxe heraus, daß von einer Psychologie geredet wird ohne Seele und von einer Religion ohne Gott — aus dem Illusionismus kommen wir nicht heraus und damit auch nicht in die völlige Würdigung der Religion hinein".

6.

In der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" Bd. 103. S. 198—220 findet sich aus der Feder Theobald Zieglers ein Aufsatz: „Religionsphilosophisches", in welchem er die erforderliche Ergänzung geben will. Den Anlaß dazu bieten ihm zwei theologische Schriften, die beide mit der Frage nach der Wahrheit des religiösen Glaubens sich beschäftigen; die eine von Max Scheibe: „Die Bedeutung der Werturteile für das religiöse Erkennen"; die andere von Julius Köstlin: „Die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueberzeugung". Während nun aber der Theologe, wie schon aus dem Titel der letzteren Schrift hervorgeht, naturgemäß um die Wahrheit der christlichen Religion bemüht ist, hat es Ziegler als Religionsphilosoph mit der Religion überhaupt zu thun. Er wirft deshalb die Frage auf, ob nicht aus eben diesem Grunde das ganze Problem der Wahrheit der Religion von vornherein abzuweisen wäre? „Die Religionsphilosophie ist nicht Apologetik einer bestimmten Religion, sondern philosophische Betrachtung der Religion und deshalb könnte sie sagen: was die verschiedenen Religionen an Glaubensvorstellungen produzieren, hat gar verschiedenen Wert und einiges davon dürfte objektiv wahr sein, anderes und zwar das Meiste ist sicher erdichtet, nicht objektiv wahr; somit sehe jede dieser Religionen zu, wieviel sie von dem ersteren besitzt; das zu entscheiden und herauszuscheiden, ist die Aufgabe der Theologie der betreffenden Religion; die Religionsphilosophie dagegen hat nicht nur nicht die Pflicht, sondern nicht einmal das Recht, hierüber zu Gericht zu sitzen; sie hält es auch darin besser mit dem Richter in Lessings Nathan" [1]). Ziegler wendet aber selbst hiegegen ein, daß doch gewisse Grundvorstellungen in allen Religionen wiederkehren, zum mindesten die Gottesvorstellung und der Unsterblichkeitsglaube; daraus ergebe sich die unabweisbare Frage, wie es mit dem Recht dieser beiden Ideen stehe? Sind sie objektiv wahr? Giebt es wirklich einen Gott? Ist die Seele wirklich unsterblich? Diese Fragen dürfte die Religionsphilosophie nur unter der Bedingung

1) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Band 103. S. 209 f.

bejahen, daß sie einen wissenschaftlichen Beweis dafür zu erbringen vermöchte. Einen solchen glaubt z. B. Pfleiderer in seiner Religionsphilosophie führen zu können. Aber Ziegler will denselben nicht als stichhaltig anerkennen. Er ist vielmehr der Meinung, daß durch Kant's einschneidende Kritik die Unmöglichkeit aller Beweise auf diesem Gebiet definitiv bewiesen sei. Auch die moralischen Postulate glaubt man; dem Philosophen aber ist es um das zu thun, was sich wissen läßt [1]). Der Schluß ferner aus der Thatsache der Religion auf deren Wahrheit, konkreter ausgedrückt: aus der Thatsache des Gottesbewußtseins auf Gott als Urheber teilt das Schicksal aller Gottesbeweise, daß er das zu Beweisende schon voraussetzt: „vom Gottesbewußtsein kommt man nur dann über das Bewußtsein hinaus, wenn man einen Gott außerhalb desselben voraussetzt und annimmt, daß durch ihn die Idee von außen in dasselbe hereingekommen sei" [2]). Sucht man endlich die Wahrheit des Glaubens auf die Offenbarung einer bestimmten einzelnen Religion zu begründen, so müßte zuvor diese Offenbarung selbst als eine wahre und göttliche bewiesen werden, was wiederum nur durch einen Zirkelbeweis möglich wäre. So bleibt nur noch der eine Weg, der von den beiden Theologen Köstlin und Scheible betreten wird: der Rekurs auf die innere Erfahrung des Frommen selbst. Aber diesem Erfahrungsbeweis mangelt gerade das, worauf es ankäme: er ist kein Beweis, wenigstens kein solcher, der vom Glaube hinausführt zum Wissen [3]). Es muß somit dabei sein Bewenden haben, daß die Wissenschaft die Wahrheit des Glaubens nicht beweisen kann. Die ganze Frage scheidet damit aus dem Bereich der Religionsphilosophie aus. Diese kann niemals Religionsmetaphysik sein; sie ist ihrem Wesen nach Religionspsychologie [4]).

1) A. a. O. S. 211.

2) A. a. O. S. 213.

3) Köstlin und Scheibe werden sich durch diese Kritik wohl schwerlich getroffen fühlen. Sie meinen ihre Berufung auf das innere Erleben nicht als einen wissenschaftlichen Beweis, sondern als eine Reflexion innerhalb des religiösen Erlebens, die nur für solche Geltung hat, welche dieses Erleben teilen.

4) Wenn man diese Begrenzung der philosophischen Aufgabe sich ver-

Zu dieser Deduktion möge mir eine dreifache Bemerkung gestattet sein. 1) Dem Schlußergebnis, daß die Religionsphilosophie lediglich Religionspsychologie sei, will ich hier nicht widersprechen. Wenn wirklich nur dasjenige Gegenstand der Philosophie sein kann, was wissenschaftlich beweisbar ist, dann ist jene Consequenz unausweichlich. Andere werden sich fragen, ob es dem Wesen philosophischer Betrachtung entspricht, alle Beweisgründe, die auf dem Gebiet persönlicher, praktischer Ueberzeugung liegen, von sich auszuschließen. Thatsächlich ist jedenfalls gerade in der neueren Philosophie eine solche Begründungsart reichlich vertreten. Weiterhin fragt sich, ob nicht schon die Stellungnahme innerhalb des „typischen Beispiels" von Religion ein Werturteil in sich schließt, das über die rein psychologische Betrachtung hinausführt. Ich will indessen diese methodologischen Fragen hier nicht weiter verfolgen, sondern den Satz als zugestanden betrachten, daß die Religionsphilosophie in Religionspsychologie sich erschöpft. Aber eben von dieser Voraussetzung aus vermisse ich auch hier die Auseinanderhaltung der beiden Hauptaufgaben der Religionspsychologie, der analytischen und der genetischen. Die erstere geht hier völlig in der letzteren auf. Man vergleiche die folgende Definition, die von der Religionspsychologie gegeben wird: „Ihre

gegenwärtigt, ist man nicht wenig erstaunt, daß Ziegler den jungen Theologen das Studium der Philosophie gerade deshalb empfiehlt, weil es ohne Philosophie keine Weltanschauung geben könne. („Welche Anforderungen stellt das moderne Leben an die Ausrüstung des Geistlichen?" Vortrag, gehalten auf dem deutschen Protestantentag in Kaiserslautern 1901 S. 11 f.) Auch er geht doch davon aus, daß die Weltanschauung des Theologen irgendwie religiöser Art sein muß. Wenn nun aber die Philosophie über das Recht der religiösen Weltanschauung lediglich nichts aussagen kann, so ist es eine wunderliche Zumutung an die Theologen, gerade um ihrer Weltanschauung willen Philosophie treiben zu sollen. Entweder, jene Begrenzung der Philosophie besteht zu Recht, dann kann sie auch dem Theologen im Kampf um die Weltanschauung nichts helfen; oder, sie leistet ihm diesen Dienst, dann kann jene Grenzbestimmung nicht richtig sein. Ich denke meinesteils über den Wert des philosophischen für das theologische Studium nicht gering; aber was Ziegler hierüber vorbringt, steht im Widerspruch mit seiner prinzipiellen Auffassung vom Wesen der Religionsphilosophie.

Aufgabe ist erschöpft, wenn sie die religiösen Vorstellungen psychologisch erklärt, auf ihre Quelle im frommen Gefühl und auf ihren Ursprung aus der Phantasie zurückgeführt, den Prozeß der Umwandlung dieser Erzeugnisse der Phantasie in Gegenstände des Glaubens, das Wesen dieses Glaubens und das Verhältnis von Glauben und Wissen aufgezeigt und dargelegt hat" [1]). Hier fehlt gerade das, was das erste und wichtigste wäre: die analytische Untersuchung des psychologischen Thatbestands. Erst muß das Erklärungsobjekt genau fixiert sein, ehe die Erklärung einsetzen kann. Dieser Mangel wird in dem religionsphilosophischen Aufsatz besonders an einem Punkte verhängnisvoll. Im Anschluß an Schleiermachers berühmte Definition erklärt Ziegler, daß alle Glaubensvorstellungen nichts anderes seien als Aussagen und Auffassungen der frommen Gemütszustände, der inneren Erfahrung, des unendlichen Abhängigkeitsgefühls [2]). Eine solche Behauptung ist nur dann möglich, wenn der Religionspsychologe es unterläßt, zunächst das religiöse Bewußtsein selbst zu analysieren und auf seine Selbstaussage zu achten. Denn diese lautet ganz entgegengesetzt. Wenn der Fromme das Urteil ausspricht: Gott ist barmherzig, so will er damit nicht eine Aussage über sich machen, sondern über Gott. Natürlich macht er sie nur, weil er die Barmherzigkeit Gottes an sich erfahren hat, vermeintlich oder wirklich. Aber diese innere Erfahrung ist nur das M o t i v seiner Aussage. I n h a l t derselben ist nicht seine Erfahrung, sondern Gottes Barmherzigkeit. Die Meinung, als wären die Glaubenssätze Auffassungen frommer Gemütszustände, verwechselt die Sätze der R e l i g i o n mit den Sätzen der Religions p h i l o s o p h i e. Letztere sind freilich Beschreibungen subjektiver Frömmigkeit; aber die Aussagen der Frömmigkeit selbst handeln nicht wieder von der Frömmigkeit, sondern vom Objekt der Frömmigkeit; sie sind ihrem Sinn und Zweck nach nicht Aussagen über das Gottesbewußtsein, sondern über G o t t. Das konnte man nur übersehen, wenn man die Selbstaussagen der Religion mit den Aussagen der Religionsphilosophen ü b e r die Religion verwechselte

1) Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik. Bd. 103. S. 217.
2) A. a. O. S. 217.

und dies wiederum nur, wenn man die erste Pflicht der Religionsforschung, zunächst das religiöse Bewußtsein selbst zum Worte kommen zu lassen, außer Acht ließ.

2) Wenn die Religionsphilosophie Religionspsychologie ist und daher mit der Frage nach der Wahrheit des religiösen Glaubens nichts zu thun hat, so ist es befremdlich, daß Ziegler die Ritschlianer gerade deshalb der von religionsphilosophischen Arbeit ausschließen will, weil auch sie, wie er meint, über jene Frage nichts sagen wollen. Er schreibt nämlich mit Bezug auf die Ritschl'schen Werturteile: „Das Auskunftsmittel mit den Werturteilen hilft da, wo es sich um Wahrheit und Wirklichkeit handelt, gar nichts. Denn nicht um den subjektiven Wert der Religion handelt es sich: den leugnet kein vernünftiger Mensch, aber man überläßt es dem Mann der Erbauung davon besonders zu reden; sondern darum, ob der subjektiv wertvollen Glaubensvorstellung in der Wirklichkeit etwas entspreche; wenn die Ritschlianer in der Religionsphilosophie mitsprechen wollen, müssen sie davon reden, denn um mit Hegel ernsthaft zu scherzen: Hier ist die Rose, hier gilts zu tanzen!" [1]) Merkwürdig! Ziegler beweist in seinem Aufsatz mit Aufbietung alles Scharfsinns, daß die Religionsphilosophie über die Wirklichkeit der Glaubensobjekte nichts sagen könne. Man sollte denken, dann wären die Ritschlianer mit ihren Werturteilen die allerkorrektesten Religionsphilosophen, weil ja dieser Begriff angeblich eigens dazu erfunden wurde, um der Wirklichkeitsfrage zu entgehen. Was also den andern Religionsphilosophen recht ist, das, sollte man meinen, wäre den Ritschlianern billig. Aber nein! Wenn sie in der Religionsphilosophie mitsprechen wollen, dann müssen sie just davon reden, wovon die Religionsphilosophie grundsätzlich nicht reden soll! Wo bleibt hier die Objektivität des Urteils, wie wir sie vom Philosophen erwarten dürfen?

3) Wenn die Religionsphilosophie lediglich Religionspsychologie ist, also über die Wahrheit des religiösen Glaubens nichts zu sagen vermag, so erhebt sich dagegen umso dringender die Frage, ob es nicht irgend ein anderes Forum giebt, vor dem jene Frage zum Austrag gebracht werden kann? Ziegler weist uns

1) Zeitschr. für Philosophie u. philosophische Kritik. Band 103. S. 213.

einerseits an die Metaphysik, andererseits an die Theologie[1]. Was nun die erstere betrifft, so zeigt Ziegler selbst mit vortrefflicher Klarheit, daß zwischen den Wissenshypothesen der Metaphysik und den Glaubenssätzen der Religion ein so fundamentaler Unterschied besteht, daß von dieser Seite her für die Lösung unseres Problems nichts zu erwarten ist. Es bleibt also nur die Theologie. Aber mit dieser ist erst recht nicht geholfen. Denn es giebt keinen Theologen, der vor den Augen des philosophischen Kritikers Gnade fände. „Die Ritschlianer mit ihren unglückseligen Werturteilen, Köstlin und Scheibe mit ihrem Pochen auf inneres Erleben und Erfahren, Pfleiderer mit seinem Versuch zu beweisen, Rauwenhoff mit seinen Postulaten" — sie alle sind in gleicher Verdammnis, von einem Luthardt oder Frank gar nicht zu reden. So läßt uns auch der Aufsatz in der Zeitschrift für Philosophie im Stich, wenn wir Antwort auf die fundamentalste Frage der Religion zu erhalten hoffen.

7.

Es bleibt dann noch die akademische Rektoratsrede vom Jahr 1899 über „Glauben und Wissen", die uns vielleicht Aufschluß zu geben vermag. Auch hier wird noch einmal die „moderne Theologenschule" getadelt, daß sie mit ihren Werturteilen die Hauptfrage umgehe, auf die es eben ankomme. Dann wird in der Weise der früheren Arbeiten der religiöse Glaube als Produkt des frommen Gefühls „psychologisch erklärt", dagegen die Frage nach der objektiven Wirklichkeit als nicht zur Religionsphilosophie gehörig abgewiesen. Dem entspricht auch die Erörterung über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Zuerst wird ein geschichtlicher Ueberblick über die wichtigsten Lösungsversuche gegeben. Die mittelalterliche und protestantische Scholastik, welche die Wissenschaft theologisieren, die Aufklärungstheologie, welche den Glauben rationalisiert, die Hegelsche Religionsphilosophie mit ihrer Unterscheidung von Vorstellung und Begriff, sie leiden alle an dem Grundfehler, daß sie Religion und Glauben als eine Sache des

1) A. a. O. S. 218.

Wissens und Vorstellens behandeln; dabei sind, da Glauben und Wissen gleichsam in Eine Fläche gestellt werden, Konflikte ebenso unvermeidlich wie unlösbar. Demgegenüber erkannte Schleiermacher, dessen Lösung uns heute fast wie das Ei des Kolumbus anmutet, daß die Religion in ihrem Kern und Wesen überhaupt nicht Sache des Denkens, sondern vielmehr Sache des Gefühls sei. Wie sollten dann Glauben und Wissen einander widersprechen können? Fromm fühlen und frei denken — darin scheint die endgiltige Lösung des Konflikts gefunden zu sein. Aber so einfach liegt die Sache, wie Ziegler mit Recht bemerkt, doch nicht. Das Gefühl erzeugt ja doch auch bestimmte Vorstellungen, läßt eine Welt des Denkens aus sich hervorgehen und der alte Konflikt erscheint nur in neuer Gestalt. Religiöses Denken und wissenschaftliches Denken — so lautet jetzt der Gegensatz. Wo liegt seine Lösung? Auf diesem Punkte biegt nun die Darstellung plötzlich in einer andern Richtung um. Jetzt setzt die religionsphilosophische Betrachtung ein und zeigt, daß der ganze Konflikt von Glauben und Wissen aus dem Wesen beider mit innerer Notwendigkeit folgt. Wer von beiden Recht hat oder, wenn vielleicht innerhalb ihrer Grenzen beide Recht haben, wie dann diese Grenzen zu ziehen sind, darüber hat die Religionsphilosophie gar nichts auszumachen; ihre Aufgabe ist erledigt, wenn sie das Dasein des Konflikts psychologisch erklärt hat; mag dann der einzelne zusehen, wie er für sich den Konflikt zum Austrag bringt.

Dieses Resultat ist vom Standpunkt der Religionsphilosophie aus, wenn diese mit Religionspsychologie identifiziert wird, durchaus korrekt. Das Problem von Glauben und Wissen ist ja nur in anderer Form dasselbe Problem, das uns schon in der Frage nach der Wahrheit des Glaubens entgegengetreten ist. Daß diese vor dem Forum der Religionspsychologie nicht entschieden werden kann, ist oben S. 535 ff. ausführlich bewiesen worden. Aber mag immerhin die Religionsphilosophie auf diesem Punkte sich bescheiden — schließlich ist man ja doch nicht bloß Religionsphilosoph und Religionspsychologe, sondern auch Persönlichkeit, Mensch, und nimmt als solcher zu den großen Problemen des menschlichen Lebens persönlich Stellung, so oder so, positiv oder negativ. Im

Vergleich damit ist die methodologische Frage, ob jene Probleme zur Kompetenz der Religionsphilosophie gehören oder nicht, von untergeordneter Bedeutung. Zumal für den großen Kreis der Gebildeten, an den Ziegler sich wendet, treten solche methodologische Erwägungen hinter jenen großen persönlichen Fragen zurück. Gewiß wäre es für viele, zumal solche, denen die Glaubensgewißheit nicht bloß „eine der reizvollsten Aufgaben der Religionspsychologie", sondern ein persönliches Problem ist, von Interesse und Wert gewesen, zu erfahren, wie ein so klarer Denker und so geistvoller Schriftsteller über jene Fragen denkt. Auch solche, welche von der Kritik der Ritschl'schen Theologie herkommen, werden ein Gefühl der Enttäuschung darüber nicht unterdrücken können, daß sie von dem scharfen Kritiker gerade in der Hauptfrage, welche er unermüdlich den Ritschlianern vorhält, im Stiche gelassen werden.

8.

Im Voranstehenden sind die beiden Hauptpunkte erledigt worden, bei denen Ziegler's Kritik einsetzt: die Mystik und die Werturteile. Zugleich ist seine eigene Stellung zu diesen Fragen beleuchtet werden. Es erübrigt noch in der Kürze einige andere Punkte zu besprechen, auf die Ziegler in seiner Kritik eingeht.

1) Er tadelt es an Ritschl, daß er „in den verschiedenen Auflagen seines Hauptwerks bald nach einem theoretischen Beweis für das Dasein Gottes sucht, wodurch Theologie als Wissenschaft erst möglich werden soll, bald die Möglichkeit nicht nur der herkömmlichen Beweise mit Kant bestreitet, sondern sie überhaupt und schlechtweg leugnet" [1]). Dieses Urteil beruht auf einer richtigen Beobachtung, wird aber doch durch die Form, in der es auftritt, ungerecht. Richtig ist, daß Ritschl in den drei Auflagen seines dogmatischen Hauptwerks die Frage nach den Gottesbeweisen verschieden beantwortet hat. In der ersten Auflage fordert er einen theoretischen Beweis für die Gültigkeit der Gottesidee und knüpft an die Bedingung eines solchen den wissenschaft-

1) Die geistigen und socialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts S. 483.

lichen Charakter der Theologie. So urteilt Ritschl, obgleich er sich dadurch mit seiner Unterscheidung des theoretischen und religiösen Erkennens in Widerspruch setzt. Denn diese Unterscheidung hat den Sinn, daß es einen theoretischen Beweis für die Realität der Glaubenswelt nicht geben kann, diese vielmehr nur für das religiöse Erkennen vorhanden ist. Gleichwohl hat Ritschl jene Forderung eines theoretischen Beweises auch noch in der zweiten Auflage festgehalten. Auch hier heißt es: „Die Annahme der Gottesidee ist kein praktischer Glaube, sondern ein Akt theoretischer Erkenntnis. Dadurch wird die Vernunftgemäßheit der Weltanschauung des Christentums bewiesen. Unter dieser Bedingung ist die genaue, deutliche und vollständige Darstellung derselben, also die Theologie, in jeder Beziehung eine Wissenschaft" [1]). Erst in der dritten Auflage hat Ritschl die Konsequenzen seiner prinzipiellen Voraussetzungen für die Gotteslehre gezogen und den eben citierten Satz durch den entgegengesetzt lautenden ersetzt: „Die Annahme der Gottesidee ist, wie Kant bemerkt, praktischer Glaube und nicht ein Akt theoretischer Erkenntnis. Wenn also hiedurch die Vernunftgemäßheit des Christentums erwiesen wird, wird dabei doch vorbehalten, daß die Erkenntnis Gottes in einer vom theoretischen Welterkennen verschiedenen Art von Urteil verläuft" [2]). Ritschl hat also thatsächlich seine Anschauung auf diesem Punkte geändert — das hat sein Kritiker richtig hervorgehoben; aber die Richtung, in welcher die Aenderung liegt, erörtert er nicht; daß die Formulierung der dritten Auflage gegenüber der ersten und zweiten eine reinere und konsequentere Durchführung eines Grundgedankens der Theologie Ritschl's bedeutet [3]),

---

1) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. 2. Aufl. S. 209 f.

2) A. a. O. III. 3. Aufl. S. 214.

3) Zur völligen Durchführung wäre es freilich nötig gewesen, den gesamten Text der dritten Auflage entsprechend der neuen Erkenntnis zu gestalten, was Ritschl unterlassen hat. Vielmehr hat er einfach den oben citierten Satz der zweiten Auflage gestrichen und dafür den ihm widersprechenden der dritten eingestellt, im übrigen aber den auf die frühere Beweisführung angelegten Text unverändert gelassen. Das Genauere s. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1894. S. 117.

das erfährt man nicht; vielmehr wird durch das „bald — bald" der Schein erweckt, als ob Ritschl völlig hilflos und ziellos zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten hin- und herschwankte.

2) Auf das Urteil über Ritschl folgt das über seine „Schule": „Rasch bildete sich um den Meister her eine ‚Schule' von jungen Theologen, welchen Ritschl, eine jener akademischen Größen mit weitreichendem Einfluß, auch auf den Lehrstühlen der protestantischen Theologie überall Plätze zu verschaffen wußte. Gerade die Talentvollsten schloßen sich an ihn an, wir dürfen ja nur an die Leistungen des bedeutendsten Ritschlianers, an Adolf Harnacks Dogmengeschichte denken. Allein eine kirchliche Bewegung im großen Stil war es darum doch nicht: es war eine theologische ‚Schule', ihre Mitglieder waren Offiziere, aber ein Heer, eine Gemeinde stand nicht hinter ihnen. Und schon im Begriff der Schule liegt, daß — nach dem Tode des Meisters — die Schüler, gerade weil es keine unbedeutenden Köpfe waren, selbständig weiter und darum auch rasch auseinandergingen: kurzlebiger als diese Ritschlsche Schule ist kaum je eine gewesen" [1]). Ueber den Unklarheiten und Unbestimmtheiten dieser Theologie „mußten mit Notwendigkeit die Anschauungen der Schüler auseinander- und mußte die Schule in die Brüche gehen, Kaftan ist ein anderer als Herrmann, Gottschick ein anderer als Reischle". „Thatsache ist, daß es zwar noch Ritschlianer, aber keine Ritschlsche Schule mehr giebt" [2]). Unter diesen „Ritschlianern" dürfte wohl keiner sein, der sich für die Existenz der „Schule" ereiferte; sie werden sogar noch einen Schritt weitergehen und urteilen: wenn deshalb die Ritschlsche Schule nicht mehr existiert, weil „Kaftan ein anderer ist als Herrmann, Gottschick ein anderer als Reischle", wenn also, wie es scheint, das Wesen der Schule darein zu setzen ist, daß die Schüler ohne alle individuelle Verschiedenheiten in gleichmäßiger Monotonie die Worte des Meisters nachsprechen, dann hat es überhaupt nie eine Ritschlsche Schule gegeben, auch zu Lebzeiten Ritschls nicht. Wenn weiter über die von Ritschl ausgehende Bewegung geurteilt wird,

1) Die geistigen und socialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts. S. 484.

2) A. a. O. S. 485.

daß sie keine kirchliche Bewegung im großen Stil gewesen sei, daß seine Schüler Offiziere seien, die kein Heer, keine Gemeinde hinter sich haben, so ist dagegen zu sagen, daß Ritschl etwas Derartiges auch nie begehrt hat. Er wollte weder ein kirchlicher Reformator noch ein Sektenstifter sein, sondern wissenschaftlicher Theologe. Als solcher suchte er seine Schüler in das bessere theologische Verständnis des Evangeliums, wie er es im Vergleich zu anderen Theologen seiner Zeit zu besitzen glaubte, einzuführen und ihnen dadurch den Mut und die Freudigkeit zum Dienst des Evangeliums an den bestehenden Gemeinden in den bestehenden Landeskirchen zu stärken. In dem Maße als ihm dies gelang, hatte er seinen Zweck erreicht. Hiedurch ist nicht ausgeschlossen, daß auch innerhalb der Gemeindekreise die Verbreitung einer theologisch richtigeren Auffassung des Christentums, als die kirchliche Tradition sie bietet, angestrebt wird; vielmehr hat die „Christliche Welt" diese Aufgabe energisch in Angriff genommen, ohne aber von der Absicht geleitet zu sein, eine „Gemeinde" um Ritschl zu sammeln oder eine „kirchliche Bewegung im großen Stil" hervorzurufen.

3) Der ganze Abschnitt über die Ritschlsche Schule schließt mit dem Satze: „An die Stelle der Religion ist als das große Interesse der Zeit die sociale Frage getreten." Ich kann diese Beobachtung nicht für zutreffend halten. Gewiß, der Kirche und dem kirchlichen Christentum haben breite Massen Gebildeter und Ungebildeter den Rücken gekehrt. Ob aber in demselben Maße dem Christentum, der Religion selbst? Thatsächlich üben doch auch heute noch die religiösen Probleme ihre Zugkraft aus, ja heute wieder mehr, als vor wenigen Jahrzehnten. Wo in größeren Städten, zumal solchen mit Arbeiterbevölkerung, Vorträge über religiöse Fragen angekündigt werden, darf der Vortragende, wenn er anders seine Sache versteht, auf eine zahlreiche, gespannt lauschende Zuhörerschaft rechnen. Als Harnack an der Berliner Universität seine Reden über das Wesen des Christentums hielt, saßen ihm Hunderte von Studierenden aus allen Fakultäten zu Füßen; und die gedruckten Reden erleben eine Auflage um die andere. Ziegler selbst hält im Frankfurter Hochstift Vorträge

über „Religion und Religionen", die er durch den Druck auch weiteren Kreisen zugänglich macht; und in seiner akademischen Rektoratsrede spricht er über „Glauben und Wissen". Er setzt also bei den Gebildeten, die ihn hören und lesen, dasselbe Interesse für religiöse Probleme voraus, das ihn selber erfüllt. Hat nicht doch Harnack Recht, wenn er schreibt: „In Wahrheit ist heute die christliche Religion und das Bemühen um sie lebendiger, als früher. Wir dürfen es unserer Zeit zu Lobe nachsagen, daß sie sich ernstlich mit der Frage nach dem Wesen und Wert des Christentums beschäftigt, und daß heute mehr Suchens und Fragens ist, als vor dreißig Jahren. Auch in dem Tasten und Experimentieren, in den seltsamen und abstrusen Antworten, in den Karrikaturen und dem chaotischen Durcheinander, ja selbst in dem Hasse ist doch wirkliches Leben und ein ernsthaftes Ringen zu spüren" [1]). Und wenn dieses Urteil eines Theologen befangen erscheint, so nehme man das eines Philosophen, wie Eucken, der in seinem Buch über den „Wahrheitsgehalt der Religion" gerade für die Gegenwart einen mächtigen, immer stärker werdenden Zug zur Religion konstatieren zu können glaubt. Aber auch Ziegler selbst, der das Urteil ausspricht, daß an die Stelle der Religion als das große Zeitinteresse die sociale Frage getreten sei, schreibt an anderer Stelle: „Es hat in den letzten hundert Jahren wiederholt Momente gegeben, in denen es so aussah, als ob das Interesse für religiöse Fragen und Dinge völlig erstorben sei und die Religion jedenfalls im Leben der Völker keine Rolle mehr spiele. — Allein bei näherem Zusehen ist das Bild am Ende des neunzehnten Jahrhunderts doch ein ganz anderes, mag uns nun diese Thatsache zusagen oder nicht." Es folgt der Hinweis auf die Zentrumspartei, das preußische Schulgesetz, die „Fälle" Längin, Schrempf und Harnack, dann heißt es: „Und wenn im socialen Streit die Parole ausgegeben wird ‚Religion ist Privatsache', so ist auch das einstweilen nur Wunsch und Programm, nicht Wirklichkeit und Thatsache. Die Partei, die diese Losung aufgestellt hat, glaubt

1) Wesen des Christentums S. 3.

nicht umhin zu können, doch selbst wieder Partei zu ergreifen gegen die Religion; und unmutig mußte jüngst einer ihrer Führer bei seiner Reise durch Württemberg zugestehen, daß ihm gerade von religiöser Seite her die Opposition entgegentrete und daß die Glaubensfragen den Leuten wichtiger zu sein scheinen, als die sozialen"[1]. Das erstere Urteil steht in den „geistigen und socialen Strömungen" vom Jahr 1899 bezw. 1901, das letztere in „Religion und Religionen" vom Jahr 1893. Welches von beiden Urteilen hat nun Recht? Das von 1893 oder das von 1899? Denn daß in den wenigen Jahren, die dazwischen liegen, die Sachlage sich so zu Ungunsten der religiösen und zu Gunsten der socialen Frage verschoben haben sollte, ist wohl kaum anzunehmen. Meinesteils muß ich das frühere Urteil für das zutreffendere halten. Gewiß ist die sociale Frage eines der großen Zeitinteressen — daß sie aber an Stelle der Religion getreten wäre, das ist ein Plus der Behauptung, das durch die Thatsachen nicht bestätigt wird.

Wir sind am Schluß. Im Nachwort zur zweiten Auflage der „geistigen und socialen Strömungen" schreibt Ziegler über die Kritiker der ersten Auflage: „Die meisten haben nur gefragt, wie ich über ihre Partei oder über ihre Freunde geurteilt habe, und darnach den Wert meines Buches bemessen. Parteikritik also, nichts als Parteikritik!" Ich muß fast fürchten mit vorstehender Arbeit unter dasselbe Urteil zu fallen. Denn auch ich habe — zwar nicht überhaupt, aber doch in der gegenwärtigen Arbeit, wie das Thema es forderte — nur gefragt, wie über die Ritschlsche Theologie geurteilt wird. Dagegen trifft das andere nicht zu, daß ich darnach den Wert des ganzen Buches bemessen hätte. Das fällt mir auch jetzt nicht ein. Ich erkenne an, daß die Lektüre des frisch und klar, interessant und geistreich geschriebenen Buchs ein geistiger Genuß und auch da fesselnd ist, wo man zum Widerspruch gereizt wird; ich könnte auch eine Reihe von Partien namhaft machen, die mir trefflich gelungen erschei-

1) Religion und Religionen. S. 9—11. Die Sperrungen innerhalb des Citats sind von mir.

nen. Aber die Vorzüge eines Werks im Ganzen schließen nicht aus, daß der Verfasser im Urteil über einzelnes sich gründlich vergreift. Daß dies Ritschl gegenüber der Fall ist, glaube ich gezeigt zu haben. Wer also als Theolog sich bewußt ist, von Ritschl irgendwelche Anregung für sein wissenschaftliches Denken empfangen zu haben, der wird in der Kritik Zieglers kaum einen Anlaß finden, seine Anschauungen zu ändern.

GTU Library
3 2400 00295 0412